Vermischte Schriften.

Erster Band.

144 D

Ph.U. 181 be

Vermischte Schriften

zur

Philosophie, Theologie und Ethik.

Von

Immanuel Hermann Fichte.

Erster Band.

Leipzig:

F. A. Brockhaus.

1869.

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

Vorrede.

Auf den Rath und die wiederholte Mahnung meiner Freunde versuche ich es mit einer Sammlung „Vermischter Schriften", vorerst in zwei Bänden, öffentlich hervorzutreten. Das Meiste und Wichtigste ist noch Ungedrucktes, um welches sich dann kleinere, schon gedruckte Abhandlungen gruppiren. Fände die Sammlung entgegenkommende Aufnahme, so würde dies mich ermuthigen, aus dem umfänglichen Vorrathe des noch Vorhandenen Weiteres mitzutheilen; in demselben Geiste und mit der gleichen Absicht, aus welchen die gegenwärtige Sammlung hervorgegangen ist.

Wenn es nämlich „Vermischte Schriften" sind, die ich biete, so hat diese Aufschrift nicht den Sinn, als wenn hier dem Inhalte und Geiste nach „Vermischtes" vorgetragen würde, ein Allerlei von Betrachtungen über verschiedene Dinge, welche aus wechselnden Gesichtspunkten und in schwankendem Hin- und Hererwägen beurtheilt werden. Einer solchen „Vielseitigkeit" und „Parteilosigkeit" kann ich mich nicht rühmen, und will es noch weniger. Meine Ueberzeugung ist eine streng „einseitige"; denn sie erkennt nur in Einem Grundgedanken Wahrheit, und die gegenwärtige Absicht ist gerade, diese Grundwahrheit von den verschiedensten Seiten her als die centrale, abschliessende zu zeigen, gleichwie von der Peripherie des Kreises alle Radien gleichmässig dem Einen Mittelpunkte zuführen.

Dass nun diese Wahrheit von mir durch den einfachen, aber vielumfassenden Ausdruck des „Theismus" und zwar des „ethischen Theismus" bezeichnet sei, ist kaum nöthig noch besonders zu erinnern, da dieser Begriff dem Leser fast in allen Partien dieses Buches als das eigentliche und letzte Ziel aller Erwägungen entgegentritt.

Dagegen wird es zweckmässig sein, näher darauf hinzuweisen, nach welchen Seiten hin und in welcher bestimmten kritisch-polemischen Weise der Theismus hier zur Geltung gebracht werden soll.

Bekanntlich nehme ich meinen Ausgangspunkt von Kant und bin überhaupt bestrebt, die ganze Untersuchungsweise dieses grössten, weil besonnensten Denkers fortzusetzen. (Und gerade darum erachte ich seine Nachfolger nur als Grössen von sehr „zweiter Ordnung"!) Wiewol ich nun weiss, dass mir dieser „Kantianismus" von vielen als empfindliches Gebrechen angerechnet worden, ja dass er meiner sogenannten „Reputation" ungemein geschadet hat: so bekenne ich mich auch jetzt noch ausdrücklich zu demselben, weil ich weiss und mit Entschiedenheit erprobt habe, dass nur auf seinem Wege sicher fortzuschreiten, aber auch, dass dieser Weg reichergiebig sei an noch ungehobenen Schätzen, welche ans Licht zu bringen ich nach Kräften versucht habe. Ich darf sogar die Ueberzeugung aussprechen, dass das bereits Gefundene genugsam innere Kraft besitze, um eine neue Bildungsepoche der Religion und der Wissenschaft hervorzurufen, — langsam, aber sicher. Und für diese Ueberzeugung einen neuen Beleg zu geben, ist der eigentliche Zweck der nachfolgenden Mittheilungen, der offenliegende oder geheime Faden, der sich durch alles hindurchzieht.

Darum zunächst schien es mir wohlgethan, in einem „Berichte über meine philosophische Selbstbildung" davon genaue Rechenschaft zu geben, wie ich selbst nach manchen Schwankungen und Irrwegen zu jener Ueberzeugung gelangt

sei, und warum auch jetzt noch, den verschiedenen andern, theils verwandten, theils principiell entgegengesetzten Standpunkten gegenüber, dieser sich als der einzig stichhaltende mir bewährt habe. Ich hoffe allerdings damit, und es ist die ausdrückliche Absicht dieser Berichterstattung, „Proselyten zu machen“, nicht für mein „System“ (auch über solche bornirte Prätensionen sich zu erheben ist Nebenerfolg jenes Bildungsganges), sondern für die ganze Untersuchungsweise.

Unter den verwandten (theistischen) Ansichten sind es zunächst zwei, welche diese Bemerkung trifft: die Lehre von Weisse, welche im übrigen mit Recht und nur zum Vortheil für die Wissenschaft jetzt erhöhtere Aufmerksamkeit auf sich zu ziehen scheint, und die spätere Lehre Schelling's. Beide kann man in vielerlei Betracht als die Höhenpunkte der speculativen Richtung in der neuern Philosophie bezeichnen. Weisse, wie er selbst es geltend macht, will den nächsten vollendenden Schritt über Hegel hinaus gethan haben. Schelling hat in seiner grossartig entworfenen, aber durch und durch theologisch gefärbten Weltansicht die kühnste Spitze gezeigt, bis zu welcher sich sein Anfang mit dem „Identitätssystem“ gesteigert und darin sich selbst überschritten hat.

Beiden aber fehlt, Beide haben rückwärts liegen gelassen dasjenige, was ich den Kantischen, den anthropologischen Ausgangspunkt nenne. Beide gehören darum, gleichmässig wie Hegel, nach unserer, im folgenden Werke sorgfältig motivirten Ueberzeugung, der Vergangenheit an, deren reichsten und ausgebildetsten Gedankenabschluss allerdings sie bieten. Die neue Culturepoche, welche sich unverkennbar vorbereitet — wir nennen sie mit gutem Bedacht die humanistische —, bedarf auch neuer Leitsterne und anderer philosophischer Vorbedingungen. Diese finden sich aber in jenen noch unentwickelten Keimen, welche im Grundgedanken der Kantischen Lehre, im „Anthropologis-

mus“ derselben enthalten sind. Was damit gemeint sei und wie die dort niedergelegten Anregungen in erfolgreichen Fluss gebracht werden können: dies zu zeigen sind die weiter mitgetheilten kritischen Aufsätze bestimmt und die theologisch-psychologische Abhandlung, welche den zweiten Band eröffnet. Möge man die letztere besonders aus diesem Gesichtspunkte der ernsten und parteilosen Erwägung werth finden.

Aber einem kritischen Gesammtbilde über die nächste philosophische Vergangenheit dürfen auch die Namen Schleiermacher und Herbart nicht fehlen, und die Rechenschaft, wie der Verfasser ihre Nachwirkung auf die philosophische Gegenwart sich denke. In Betreff des Erstgenannten darf ich daher die Abhandlung: „J. G. Fichte und Schleiermacher, eine vergleichende Skizze“ (geschrieben 1846), vielleicht auch jetzt noch der Aufmerksamkeit der Mitforscher und Mitberather über die Zukunft der Philosophie anempfehlen. Bis in die neueste Zeit hin ist viel über jenen grossen, tief und vielseitig anregenden Denker geschrieben worden; die Urtheile über ihn haben sich weder geeinigt, noch sind sie immer bis in die Tiefe und in den Mittelpunkt seiner Denkweise vorgedrungen. Was ich zu seiner Charakteristik in meiner Geschichte der Ethik („System der Ethik“, I, 1850) zu geben versuchte, wird in vieler Beziehung ergänzt und gleichsam unterbaut durch jenen Aufsatz, der auf die metaphysischen und psychologischen Principien von Schleiermacher's „Dialektik“ ausführlicher eingeht, als es in einer „Geschichte der Ethik“ möglich war. Ausserdem noch enthält mein Aufsatz eine wichtige Mittheilung des bewährten Forschers, H. M. Chalybäus, über Fichte's und Schleiermacher's inneres Verhältniss, welche in jeder Weise es verdient, der Vergessenheit entzogen zu werden, wie sie, um ihrer innern Bedeutung willen, die nächste Veranlassung für mich war, jenen Aufsatz abzufassen.

Was Herbart betrifft, so hätte ich (ausser den kritischen Abschnitten in meinen grössern Werken) eigentlich noch auf eine Abhandlung mich zu beziehen. Sie führt die Aufschrift: „Herbart's monadologisches System und der Idealismus in ihren Principien verglichen" (abgedruckt in meiner „Zeitschrift für Philosophie", XIV, 107 fg.). Dort aber ist sie „Anhang" und Beantwortung eines an mich gerichteten Sendschreibens von Professor M. W. Drobisch; sie schliesst sich darum so genau an dessen Inhalt und Gedankengang an, dass sie in abgesonderter Mittheilung kaum verständlich sein dürfte. Meine Arbeit aber in Verbindung mit der Abhandlung von Drobisch zu geben, hielt ich mich nicht für berechtigt, so sehr auch der Gegenstand, dem jene Verhandlungen gelten, auch jetzt noch erneuerte Aufmerksamkeit verdient. Sie betreffen nämlich einen wichtigen, noch nicht zum Abschluss gekommenen Streitpunkt zwischen der Herbart'schen Schule und ihren Gegnern: ob der „Zweckbegriff", die innere Zweckmässigkeit, ein im Weltganzen so allgemein „Gegebenes" sei, dass sie sich ebenso zu einer metaphysischen Bearbeitung eigne, wie dies von den Begriffen der Substantialität und Causalität allerdings gelte. Da diese grundwichtige Frage, namentlich durch die scharfsinnigen und vielseitigen Erörterungen von Lotze in seinem „Mikrokosmus" darüber, noch immer auf der philosophischen Tagesordnung steht: so muss ich hier mich begnügen, wenigstens historisch auf jene ältern Arbeiten zurückzuweisen. Ist mir ferner noch erlaubt, ein Urtheil auszusprechen über den wissenschaftlichen Werth der Abhandlung von Drobisch: so scheint mir dieselbe auch jetzt noch das Bündigste, Klarste, Umsichtigste zu enthalten, was vom Herbart'schen Standpunkte über eine wenigstens bedingte Anerkennung des teleologischen Princips und über einen darauf gegründeten Theismus (der Verfasser will nichts dagegen einwenden, ihn „anthropomorphischen Theismus" genannt zu sehen; a. a. O., S. 104) behauptet werden

kann. Zugleich wird die Aufmerksamkeit unfehlbar dadurch zurückgelenkt werden auf ein älteres Werk desselben: „Die Grundlehren der Religionsphilosophie" (Leipzig 1840), welches wegen seiner Untersuchungsweise nicht minder, wie wegen der Ergebnisse, zu denen es gelangt, eine weit grössere Beachtung in Anspruch nehmen durfte, als die ihm, wenigstens in weitern Kreisen, bisher zu Theil geworden ist.

Die früher gelegentlich verfassten polemischen Aufsätze gegen den Materialismus und über die Schopenhauer'sche Philosophie habe ich vorerst nicht aufgenommen in diese Sammlung, aus Gründen der Raumersparniss, und — weil ich es für unnöthig, wenigstens für unergiebig halte. Auf die eigentlich philosophische Entwickelung wird der Materialismus, als solcher, keinen Einfluss gewinnen; denn er steht, philosophisch beurtheilt, völlig ausserhalb derselben. Er kann nur als allgemeine Tendenz unserer Zeitbildung, als literarisches und sociales Phänomen in Betracht kommen. Wider solche Richtungen der Zeit immer von neuem mit rein wissenschaftlichen Gründen ankämpfen zu wollen, ist jedoch einestheils überflüssig — denn in Betreff jener Erscheinung ist es in vollgültigster Weise schon geschehen —, anderntheils bleibt es erfolglos. Denn in den höchsten Entscheidungsfragen des Lebens sind es am Ende nicht streng abgewogene, kalt geprüfte theoretische Gründe, welche den Ausschlag geben, sondern zu allermeist Neigung des Gemüths, vorherrschende Stimmung der Zeit, oft auch unmerklich bleibende Einflüsse äusserer Lebensbedingungen. In einer bedenklichen Uebergangszeit, wie die unsere, wo die alten Grundfesten des Glaubens morsch geworden und noch kein neuer fester Grund gelegt ist, wird es begreiflich, wie von Halbgebildeten die nächsten besten, d. h. handgreiflichsten, philosophisch sich nennenden Liebhabereien erfasst werden, um irgendein Bekenntniss sich anzueignen und zu dem noch sich rühmen zu können, dem neuesten Bildungsstandpunkte anzugehören. Die materialistischen Gewässer, welche

gegenwärtig die niedern geistigen Regionen unsers Vaterlandes mit Versandung bedecken, muss man ruhig ablaufen lassen, zuversichtlich hoffend, dass der Instinct deutscher Gründlichkeit und deutschen Gemüthes unversehrt sich erhalten werde in dieser vorübergehenden Verseichtigung.

Die aber auch von dorther sich gründlicher orientiren wollen, vermögen es jetzt schon; denn jener Realismus höherer Art, der ebenso entschieden den Einseitigkeiten des Sensualismus wie des Spiritualismus ein Ende macht, ist nicht mehr etwas so Vereinzeltes und Unzugängliches, dass er übersehen oder durch die Künste des Ignorirens beseitigt werden könnte. Er zählt die tüchtigsten und angesehensten Vertreter nicht blos in Philosophie und Seelenlehre, sondern ganz ebenso in Physik und Physiologie, seitdem eine neue Wissenschaft, die „Psychophysik", sich Bahn gebrochen hat. Diese erweist durchgreifend, wie die Realwesen, welche den Körpererscheinungen zu Grunde liegen, nicht minder unsinnlicher („unstofflicher") Natur sind, wie die Substanzen, die als Seelen und als Geister bezeichnet werden; wie es daher überhaupt nur die verschiedene Auffassung eines und desselben Realen sei, welche es uns einerseits als sinnlich Phänomenales unmittelbar gegeben sein lässt, während anderntheils die grundsuchende Erkenntniss ein unsinnlich Reales als die darin gegenwärtige Ursache zu denken genöthigt ist. Wer diese einfache Wahrheit auch nur probeweise erwägen will, muss erkennen, von wie unbeschreiblicher Seichtigkeit dem Kundigen die Lehre erscheinen müsse, welche die Einzigkeit des „Stoffes", der blos phänomenalen Wirkung tiefer liegender Ursachen, behauptet, und der damit das eigentlich Reale völlig unbekannt bleibt.

Nicht ganz so geringfügig und wissenschaftlich werthlos verhält es sich mit der weniger lauten, aber weit tiefer greifenden Einwirkung von Schopenhauer's Lehre auf die Gegenwart. Die Thatsache ist lehrreich, aber nicht über-

raschend, dass gerade die Hochgebildeten, aber alles Enthusiasmus Baren, die scharfen Menschenbeobachter, denen es aber doch nicht gelingt, zum innersten Kern des Menschengeistes zu dringen, die auch hier an der unmittelbaren Erscheinung haften, in jenem Denker den Repräsentanten ihrer Weltauffassung gefunden haben. Die Gemüthsmattigkeit und Herzensöde, die unausbleiblich jener Denkweise anhaften, müssen es willkommen heissen, wenn ihnen von der Autorität eines tiefsinnigen „Weisen“ zugerufen wird, dass allerdings die gegebene Welt mit ihren Darbietungen wie Verpflichtungen allzu schlecht und werthlos sei, um einen „vornehmen Geist“ befriedigen zu können, dass tiefste Weltverachtung eben höchste Weisheit sei.

Auch Solche überzeugt keine philosophische Kritik, kein anderes Denksystem. Sie vermöchte allein zu heilen ein tiefer entwickeltes Gemüthsleben, eine ernst sittliche Lebensführung, um sie ahnen zu lassen, dass ihre weltverachtende Vornehmheit eitle Selbstverblendung sei, dass nur der geniessenwollende Selbstsüchtling durch das Leben getäuscht werde, nie der redlich und energisch Strebende, — und beides mit Recht!

Wie es indess noch jüngst eine Poesie des allgemeinen Weltschmerzes gab, die sogar mit der Darlegung dieser Gefühle eine Zeit lang ausgiebige Parade machte: so hat dieselbe doch gerade dadurch die heilsame Krisis herbeigeführt, unsere Poesie wieder zum Gesunden, Gehaltvollen zurückzuleiten. Eine ähnliche indirecte Folge wird auch jene „Philosophie der Verzweiflung“ haben, und zwar um so gewisser, mit je entschiednerem Talent und energischerem Pathos sie sich geltend machte. Sie löst das Lebensräthsel nicht; sie bringt es nur auf seinen höchsten, verschärftesten Ausdruck. Sie ist nicht Erkenntniss, sondern pathologisches Bekenntniss! Aber darum gerade macht sie eine tiefer dringende, wirklich lösende Philosophie nöthig; und sie bricht vor-

bereitend ihr Bahn, indem sie deren Bedürfniss erregt und ihr die allgemeinere Empfänglichkeit sichert.

Aber noch eine weiter reichende Betrachtung schliesst hier sich an.

Eine Culturepoche, wie die gegenwärtige, so reich an räthselhaften Extremen, an ungelösten Fragen, zugleich von solcher Tiefe und Gewalt der Aufregung, ist kaum jemals dagewesen, soweit wir in die Geschichte zurückzublicken vermögen. Denn es ist nicht mehr ein Streit zwischen Bildung und Barbarei, zwischen Vernunft und Unvernunft, sondern die klarste, bewussteste Herauswendung der schroffsten Culturgegensätze selbst. Ein Kampf der Geister ist entzündet, welcher den alleräussersten Widerstreit höchster Glaubensgebundenheit und frivolster Gedankenwillkür dicht nebeneinander stellt. Hört man jede der einzelnen, fast unübersehbaren Parteien für sich selbst, so wäre sie allein diejenige, welche das Recht habe, die Zeit zu leiten und sich an die Spitze ihrer Angelegenheiten zu stellen in Staat, Kirche und in den socialen Fragen. Lässt man die Stimmen zusammentönen, wie man denn vor diesem grellen Widerstreit die Ohren nicht verschliessen kann: so entsteht der widerwärtigste Eindruck einer so tiefen Desorientirung der Geister, eines so rathlosen Umherschweifens in unreifen Zukunftswünschen oder in nicht mehr möglichen Velleitäten, dass man versucht wird sich zu fragen, woher eine feste Richtung des Urtheils in diesem Chaos gewonnen werden könne? Es sollte wol sich von selbst verstehen, dass diese Orientirung nur in den höchsten Principien des Denkens, in philosophischer Behandlung jener Probleme gefunden werden kann. Wenigstens hat der Geist deutscher Gründlichkeit sich dieser Auffassung auch praktisch niemals entzogen, und bekannt ist, welchen theils stillen und unwillkürlichen, theils bewussten und absichtvollen Einfluss durch Leibniz, Christian Thomasius, Wolff, Kant bis zu den Denkern der Gegenwart hin, die philosophische Bildung auf

jene praktischen Fragen übte. Auch heute, wie spröde man sich der Philosophie gegenüberstelle, wird man kein anderes Mittel definitiver Klärung finden!

So ist nun dieselbe Verpflichtung auch den Denkern der Gegenwart auferlegt; und man wäre versucht in dieser Zeit des Kampfes an das einfache Wort des britischen Helden zu erinnern: „Es werde erwartet, dass Jeder an seinem Platze seine Schuldigkeit thue.“ Und ein anderer, ebenso wahrer und tief einschneidender Spruch sagt: dass man Rechenschaft zu geben habe von jedem Worte, so man gesprochen in wichtiger Angelegenheit.

Aber auch im grossen Kampfe um die Wahrheit kann Jeder nur seine Schuldigkeit thun nach der ihm verliehenen Begabung und innerhalb der Grenzen seines Talents und der ihm vergönnten Bildung. Dann jedoch wäre es nur gleisnerische Demuth und erheuchelte Bescheidenheit, wenn er bei jener Rechenschaftsablegung nicht entschieden und deutlich bezeugte, was er im Antheil an jenem Kampfe wirklich geleistet zu haben glaube. Dies gilt hier auch für den Verfasser. Ein bedeutender Theil dieser Rechenschaftsablegung ist in den nachfolgenden Abhandlungen niedergelegt. Aber sie sind zumeist kritischer Natur: sie stellen Postulate an die Wissenschaft oder begnügen sich mit Andeutungen.

Was aber dort nur gefordert oder verheissen wurde: ich glaube es erfüllt zu haben nach allen wesentlichen Theilen, welche die mir gestellte Aufgabe enthielt, durch das Ganze meiner grössern Hauptwerke. Sie stellen in ihrer Gesammtheit zwar kein „System der Philosophie“ in streng logischer Reihenfolge, auch keine „Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften“ dar (eine Aufgabe, die bei der jetzt für die Philosophie geforderten Bewältigung eines fast unübersehbaren, zugleich kritisch gesichteten Erfahrungsstoffes die Kräfte eines Einzelnen weit übersteigen würde); aber sie bieten eine sicher begründete und allseitig durch-

geführte Grundansicht vom Wesen des Menschen, nach seiner allgemeinen Weltstellung wie nach seinem Verhältniss zum absoluten Wesen. Damit ist jedoch, was wir schärfstens betonen, die eigentliche und einzig mögliche Aufgabe der Philosophie bezeichnet, indem auch vom philosophischen Denken des Menschen der „anthropocentrische" Standpunkt niemals überschritten werden kann. Die hier gegebenen Abhandlungen bilden zur Darstellung dieser Grundansicht nur den umgebenden Rahmen oder den einführenden Vorhof. Deshalb wird es gestattet sein, auf jene Hauptwerke im Allgemeinen noch einen Blick zu werfen.

Hier darf nun nicht verschwiegen werden, dass die chronologische Folge jener Werke nicht gerade der wünschenswerthen Reife entspricht, welche die Begründung der Sache verlangte. Ich bin zwar niemals dem Grundgedanken und Grundplan meiner Weltansicht untreu geworden; aber die Art ihrer Begründung hat doch vielfache Läuterungen und Verschärfungen durchschreiten müssen. Hierüber seien mir einige Worte der Rechenschaft erlaubt.

Dass die Philosophie, als systematische Wissenschaft, nur von einer erkenntnisstheoretischen Selbstorientirung beginnen könne, um so auf regressivem Wege, in der Tiefe der Selbsterkenntniss, die Gewissheit des höchsten Princips erst zu finden: dieser erste entscheidende Gedanke ist mir nie abhanden gekommen oder schwankend geworden. Auch hat er wol zugeständlich entscheidende Einwirkung auf die Mitphilosophirenden geübt. Dennoch konnte der erste Versuch einer solchen regressiven „Erkenntnisslehre", wie er in dem Werke: „Das Erkennen als Selbsterkennen" vorliegt, später mir nicht mehr genügen.*) Ich war damals noch allzu sehr dem Standpunkte der Wissenschaftslehre (in ihrer spätern Gestalt) verhaftet, welche der

*) Grundzüge zum Systeme der Philosophie. Erste Abtheilung: Das Erkennen als Selbsterkennen (Heidelberg 1833).

historische Ausgangspunkt meiner philosophischen Bildung wurde. Was ich dort als den Uebergangsmoment bezeichnete zur Begründung des absoluten Princips, war daher eigentlich nur die Summe und das Gesammtresultat der Wissenschaftslehre, als „der vollendeten und damit sich selbst aufhebenden Reflexion“.

Vielleicht ist es noch jetzt von einigem Interesse, diesen Standpunkt klar und scharf mit den Worten zu bezeichnen, die ich ihm damals gab, um ihn desto bestimmter abzuscheiden von demjenigen, was nach meiner gereiftern Ueberzeugung zu leisten nöthig gewesen wäre. Nach vollständiger Durcharbeitung des „reflectirenden Erkennens“ in die Formen der „Skepsis“, des (Kantischen) „Kriticismus“, des (vollendeten) „Idealismus der Reflexion“, ergibt sich als Endresultat (a. a. O., §. 205, S. 281 fg.): „Das Bewusstsein, weil es in seinem Grundcharakter nur als absolute Bildlichkeit begriffen werden kann“ (Fichte nannte das Wissen darum Schema primum), „erweist sich eben damit als Zweites, Abgestammtes, aber gerade deshalb abbildend ein absolutes Sein.“ (Nach Fichte: Das Wissen ist absolutes „Bild Gottes“.) Oder wie die „Ontologie“ in ihrer Einleitung diesen Standpunkt bezeichnet und weiter daran anknüpft: „Indem das Bewusstsein von allem ihm Gegenüberstehenden, Aeusserlichen und dessen zufälligem Inhalte sich ablöst und rein in sich selbst, in seiner Absolutheit, zu ruhen gedenkt: erkennt es sich darin vielmehr als Nicht-Absolutes, überhaupt als gar nichts Letztes und Ursprüngliches, sondern als Bild eines Andern, in ihm Sich Darstellenden; als die Form eines unendlichen Gehaltes, und damit nicht an sich selbst, sondern nur an diesem seiend. Es ist in seiner Wurzel Vernehmen einer letzten, keiner Reflexion oder Verneinung mehr auflöslichen Realität: des Absoluten; welches nun nicht wiederum als ein äusserlich Objectives, in ursprünglicher Fremdheit dem Bewusstsein Gegenüberstehendes zu fassen ist, sondern als das im Bewusstsein

Gegenwärtige, Sich ihm Einsenkende oder Offenbarende gedacht werden muss." *)

Dieser Grundgedanke wird nun im letzten Abschnitte der „Erkenntnisslehre" nach seiner relativen Berechtigung weiter ausgeführt, in einer Weise, zu deren Ergebniss ich auch jetzt noch mich ausdrücklich zu bekennen habe, wenn auch die Art der Begründung für unzureichend erkannt werden muss. Es ist der theosophische Standpunkt, dessen Durchführung alle meine spätern Hauptwerke gewidmet sind, welche darin ihren gemeinsamen Gedankenmittelpunkt finden.

Die dort versuchte Begründung erwies sich mir jedoch als unzulänglich in doppelter Beziehung; und mit diesen Erwägungen treten wir aufs Eigentlichste in die Aufgaben der gegenwärtigen Philosophie ein:

Zuerst kann die regressive Erhebung vom „Bewusstsein" in das absolute Princip nicht durch den „Bildlichkeitscharakter" des erstern begründet werden (wie ich, nach Fichte, es damals versuchte), sondern vom Sichalsendlichwissen desselben aus, was aber noch ganz andere und viel weitergehende Bestimmungen in sich schliesst —: wovon sogleich!

Dann aber ist der Bildlichkeitscharakter des Bewusstseins durchaus anders zu erklären, als dort geschieht, und überhaupt bedarf die gesammte Reflexionstheorie an einer ganz andern Stelle über sich hinausgeführt zu werden, als es dort versucht wird. „Bewusstsein", „Wissen", ist allerdings nichts Selbstständiges, Fürsichbestehendes, nicht aber sofort als Bild eines absoluten Seins; sondern in der Form, wie es uns gegeben ist und allein gegeben sein kann, ist es lediglich Sicherfassen, Sichdurchleuchten eines realen, aber endlichen Wesens, des Geistes. Soviel Bewusstseinscentren

*) Grundzüge zum Systeme der Philosophie. Zweite Abtheilung: Die Ontologie (Heidelberg 1836), S. 4, 5.

(„Iche") daher, ebenso viel Hinweisung auf reale, aber endlich-individuelle Geistwesen. Die Erhebung von hier aus zum „absoluten Geiste", sei es in pantheistischem, sei es in idealistischem Sinne, bleibt eine der unbehutsamsten Uebereilungen neuerer Speculation. Dies ist die zweite, wie wir erachten müssen, auch nach andern Seiten für die Zeitphilosophie hochwichtige Berichtigung. Durch gründlichere Reflexion auf das Wesen des Bewusstseins wird gerade das Princip des Realismus und des Individualismus bestätigt und ausser Zweifel gestellt; jenes gegen den subjectiven Idealismus, dies gegen den Pantheismus sich wendend.

Aber jene im Höhenpunkte ihrer Bewusstseinsentwickelung als „Iche" sich erfassenden Realgeister werden zu diesem Bewusstseinsprocess selbst erst erweckt durch ihre stete Wechselwirkung mit Andern, darum nun gleichfalls Realen. Ohne reales „Nichtich" wäre auch kein real-ideales Ich möglich (während Fichte jenes durch das Ich „gesetzt", producirt sein lässt). Denn das vorbewusste Wesen des Geistes gelangt zum Bewusstsein seiner selbst zugleich nur mit dem Bewusstsein des Andern. Damit wird es zum „Subject" einem „Objecte" gegenüber; und aus den verschiedenen Verhältnissen zwischen dem Subjectiven und Objectiven ergeben sich jene bekannten Hauptunterschiede bewusster Thätigkeit, die man als Erkennen, Fühlen, Wollen bezeichnet.

Dies nun ist das allgemeine und zugleich unaufhebliche Grundverhältniss, in welchem der endliche Geist anderm Endlichen, einer „Aussenwelt" gegenüber sich gegeben findet. Es ist das hinreichend durchforschte Gebiet des empirischen, sinnlich-verständigen Bewusstseins, welches als niemals abzustreifende Grundform all unser geistiges Leben begleitet und bedingt.

Nun ist es jedoch von der entscheidendsten Bedeutung einzusehen — ja eine Welt von Zweifeln negativer Art wie von Irrthümern eines vielleicht unschuldigen, aber der Kritik

nicht stichhaltenden Ueberglaubens wird damit in der Wurzel abgeschnitten —: dass jene gesammte, sinnlich empirische Bewusstseinsform in gar keiner directen Beziehung zum Absoluten und seiner Erkennbarkeit stehe; mit andern Worten: dass das Absolute zum Menschengeiste niemals im Verhältniss eines blossen „Objects", eines ihm **gegenüberstehenden** Aeussern oder Andern sich befinden könne. Vielmehr kann dies Verhältniss einzig nur so gedacht werden: dass das Absolute als eine von Innenher den Geist und sein Bewusstsein steigernde, mit eigenthümlichem Inhalt befruchtende Macht sich erweise, was „Einhauch", „Eingebung", in seinen Wirkungen „Begeisterung" genannt worden ist in allen Sprachen, welche überhaupt die höhern geistigen Zustände zu bezeichnen fähig sind.

Dies entscheidende Ergebniss lässt sich in seinen Folgen für die „Erkennbarkeit" Gottes auch so ausdrücken:

Das innere Wesen Gottes ist und bleibt für unser Bewusstsein und Denken ein unerkennbares, „transscendentes", weil alles directe Erkennen in der Form des Subject-Objectiven verläuft und weil Gott nach seinem „Ansich" in keinem denkbaren Falle als Object unserm Bewusstsein **gegeben** sein kann. Wol aber ist Gott erforsch- und erkennbar in seinen Wirkungen auf das Bewusstsein und in die Welt, so gewiss diese Wirkungen allerdings in den Bereich des Gegebenen fallen. An welchen Kriterien jedoch sie sich erkennen lassen, dies wird der besondern Untersuchung zu überlassen sein, welche damit recht eigentlich die Aufgabe und der Inhalt der Philosophie werden müsste —: der Philosophie als Welterforschung oder Weltweisheit („Kosmosophie"), um sich damit zur Gotterforschung, „Theosophie" zu erheben.

Vorstehende, scheinbar episodische Erörterungen konnten dem günstigen Leser nicht erspart werden, wenn er mich zu der beabsichtigten Rechenschaftsablegung begleiten wollte. Denn nunmehr habe ich zu bekennen, dass diesen tiefern

Anforderungen mein erster Versuch einer „Erkenntnisslehre“ keineswegs genügt hat, noch wegen seines dort genommenen Ausgangspunktes genügen konnte. Erst mein spätestes Werk, die „Psychologie“ (1864), hat dies Alles, wie ich meine, gründlicher und auch für den gegenwärtigen Zweck vollgenügend ans Licht gestellt. Es muss mir daher erlaubt sein, auf dies Werk in demjenigen Theile, welcher die Erkenntnissentwickelung darstellt, mich hier zu berufen und darin die richtige Begründung des regressiven, das höchste Princip erst suchenden Theiles der philosophischen Gesammtwissenschaft zu finden, jene erste Schrift aber in den hier bezeichneten Abschnitten zurückzunehmen.

Hiernach ergibt sich nun für den zweiten Theil des Systems (den man nach der gewöhnlichen Bezeichnung „Metaphysik“ nennen mag, zutreffender aber „speculative Theologie“) nachfolgender Standpunkt und allgemeiner Erkenntnisskanon:

Der Weltbegriff in seinem ganzen, empirisch uns erreichbaren Umfange ist das Gegebene, der directen Durchforschung und Erkennbarkeit Zugängliche. Dies der eine feste Ausgangspunkt der Untersuchung.

Nicht im Bereich des Empirischen gegeben, wol aber als die nothwendige Grundvoraussetzung alles denkenden Begründens dieses Empirischen zeigt sich die „Idee“ des Unbedingt-Allbedingenden („Absoluten“), welche gerade darum in nothwendige Beziehung gesetzt werden muss zu dem Bedingten, der Begründung von dorther Bedürftigen, dem Weltbegriffe. Die Realität jener „Idee“ wird damit zugleich vorläufig sichergestellt. Dies ist das Zweite.

Dies Verhältniss kann daher nur so gedacht werden: dass von der (gegebenen) Beschaffenheit des Begründeten, der Weltthatsache, der Rückschluss auf das Dasein und Wesen des in ihm wirkenden Urgrundes gemacht werden müsse. Und so kann die „Metaphysik“ (speculative Theologie) auch bezeichnet werden: als ein vollständig durch-

geführter Beweis vom „Dasein“ und (was davon unabtrennlich) vom „Wesen“ Gottes. Die erschöpfende Vollständigkeit desselben besteht aber darin, dass keine der grossen, charakteristischen Weltthatsachen unbenutzt bleibe, um ein wesentlicher Theil jenes Gesammtbeweises zu werden. Dies der einfache, aber wie ich erachten muss, wohlbegründete, zugleich sicherlich nicht unfruchtbare Lehrgang meines Philosophirens.

Von diesem Punkte aus darf ich nun meine Leser mit besserer Zuversicht auf die frühern Ausführungen meiner „speculativen Theologie“ verweisen, zu deren Inhalt ich mich noch jetz bekennen muss.*) Beispielsweise berufe ich mich auf §. 12 derselben, in welchem (S. 47—56) der ganze Gang meines spätern Philosophirens dargelegt wird. Wenn ich in der „Anmerkung“ nicht blos die ältern Schulbeweise für das Dasein und Wesen Gottes in ihrem gemeinsamen Zusammenhange und ihrer innern Einheit betrachte, sondern auch von der Ausführbarkeit eines „intellectuellen“, „ästhetischen“, „religiösen“ Beweises für das Dasein Gottes rede: so bezeichnet dies nur jene für mich grundentscheidende Wahrheit, dass auch in allen concreten Disciplinen der Philosophie: in Psychologie, Wissenschaftslehre, Aesthetik, Ethik, Philosophie der Geschichte, die Rückbeziehung auf das in den dort betrachteten psychischen Erscheinungen immanente Göttliche, der Beweis von der Assistenz eines mehr als Menschlichen, einer Gotteskraft darin, die nothwendige Mitbedingung zur gründlichen Behandlung jener Wissenschaften sei. Der Gedanke lässt sich in die einfache aber entscheidende Wahrheit zusammenfassen: dass keine ideale, „culturerzeugende“ That des Menschengeistes ohne innern Beistand („Eingebung“) des göttlichen Geistes möglich sei. Diesen Satz haben nun meine

*) Grundzüge zum Systeme der Philosophie. Dritte Abtheilung: Die speculative Theologie oder allgemeine Religionslehre (Heidelberg 1846).

andern Hauptwerke: „Anthropologie" und „Psychologie", „System der Ethik", der Versuch einer „Philosophie der Geschichte", welcher den Schluss meiner „Seelenfortdauer" bildet, nach Kräften durchzuführen gesucht.

Hierin muss ich zugleich, in aller Bescheidenheit, aber mit gewissenhafter Bezeichnung des von mir Beabsichtigten, den eigentlichen Schwerpunkt meines Strebens erblicken, welchen ich der Aufmerksamkeit der Mitforscher ausdrücklich empfehle. Und wenn in jenem uralten und doch ewig verjüngenden Gedanken die Aengstlichen oder die Schwachen am Geiste sogar „Pantheismus" wittern sollten: so bekennen wir uns mit tiefster Ueberzeugung zu solchem „Alles in Gottes Geiste Erkennen", solchem „Pan-en-theismus".

Durch dies Alles halte ich nun den Leser für hinreichend vorbereitet, um die nachfolgenden Darbietungen mit unbefangen prüfendem Interesse aufzunehmen. Und ohne persönliche Anmassung muss ich es sogar für wichtig und wohlgethan erachten, gerade jetzt einer so gänzlich in Sensualismus versunkenen, in materiellen Interessen aller Art eingesponnenen Zeitbildung das wissenschaftlich begründete Bekenntniss des Gegentheils vorzuhalten!

Im Juli 1868.

Der Verfasser.

Inhalt.

Seite

Vorrede. V

I. Bericht über meine philosophische Selbstbildung, als Einleitung zu den „Vermischten Schriften“ und als Beitrag zur Geschichte nachhegel'scher Philosophie. 1

II. Ueber den gegenwärtigen Standpunkt der Philosophie. Akademische Antrittsrede. 1842. 119

III. Der Begriff des negativ Absoluten und der negativen Philosophie. Antwortschreiben an Herrn Dr. theol. Ch. H. Weisse auf dessen Sendschreiben an Fichte: „Das philosophische Problem der Gegenwart“. 1843. 157

IV. Vorschläge zu einer Philosophenversammlung. Offenes Sendschreiben an die Philosophen Deutschlands. 1846. 219

V. Grundsätze für die Philosophie der Zukunft. Ein Vortrag zur Eröffnung der ersten Philosophenversammlung in Gotha am 23. September 1847 gehalten. Im Anhange die Statuten der Philosophenversammlung. 237

VI. Ueber den Unterschied zwischen ethischem und naturalistischem Theismus; mit Bezug auf „Fr. W. J. von Schelling's sämmtliche Werke“. Zweite Abtheilung. Erster Band. 1856. . . 265

VII. J. G. Fichte und Schleiermacher. Eine vergleichende Skizze. 1846. 339

VIII. Ueber Herbart's Stellung zur Philosophie der Gegenwart, mit Bezug auf Erdmann's „Geschichte der neuern Philosophie“. 1854. 381

Bayerische Staatsbibliothek München

I.

Bericht

über meine philosophische Selbstbildung, als Einleitung zu den „Vermischten Schriften“ und als Beitrag zur Geschichte nachhegel’scher Philosophie.

Inhaltsübersicht.

Erster Abschnitt.

Seite

1. Allgemeines und Einleitendes. Leibniz und Kant. . . 3—9

2. Entscheidender Einfluss von Leibniz und Kant. Versuch einer Weiterführung ihrer Gedanken.

Leibnizens „dynamischer“ Substanzbegriff muss erweitert werden zum Begriffe des Sichräumlichsetzens. Entscheidende Folge dieser Wahrheit für alle Gebiete der Metaphysik, der Natur- und der Geisteslehre. Nothwendiges Ueberschreiten des pantheistischen Standpunkts: Gottes „Transscendenz“ in der „Immanenz“. 9—22

3. Kant's Einfluss insbesondere.

Der „anthropocentrische“ Standpunkt von ihm als der einzig mögliche für alle Speculation aufgewiesen. Weitreichende Bedeutung dieses Princips bis in die neueste Zeit. — Zugleich darin aber auch eine neue Gedankenwendung, um die Lehre vom Geiste („Psychologie“) umzugestalten. Vier Folgerungen daraus für die psychologische Theorie. 22—31

4. Persönliche Vorstudien und Anregungen.

Anfängliche Beschäftigung mit Philologie. Erste Veranlassung, philosophische Belehrung zu suchen. Grosse, meist unbeachtete Bedeutung der Persönlichkeit in der unwillkürlichen Wahlverwandtschaft zu gewissen Lehren. Mein Conflict zwischen zwei Lebensanschauungen, einerseits durch Kant und Fichte, andererseits durch Spinoza und des (früheren) Schelling vertreten. Streben, diesen Conflict durch freie Forschung zu lösen, zunächst im kritischen Studium der Geschichte der Philosophie. Locke, Berkelei, Hume in ihren methodologischen Vorzügen. Spinoza: die falsche Ueberschätzung desselben und sein eigentlicher Werth. Vollgenüge in Leibniz. Die „lex continui“. Der Begriff „moralischer Nothwendigkeit“. Das Epochemachende von Leibniz, dem geringschätzenden Urtheile der spätern Zeit gegenüber. Die „fable convenue“ in den gewöhnlichen Vorstellungen über Geschichte der Philosophie. Originalgenien in der Speculation und Denker zweiter Ordnung. — Bedeutung Hegel's für mich. — Erste schriftstellerische Versuche: „Vorschule zur Theologie“ und „Beiträge zur Charakteristik der neuern Philosophie“. 31—60

Zweiter Abschnitt.

Mein wissenschaftliches Verhältniss zu Chr. H. Weisse. Charakteristik der beiderseitigen Standpunkte.

1. Thatsächliches und Persönliches.

Die ersten literarischen Verhandlungen. Gemeinsame Polemik gegen das Hegel'sche System, aber aus verschiedenen Gesichtspunkten, infolge entgegengesetzter Ansichten über die Entwickelung der nachkantischen Speculation. Erdmann's „Philosophie der Neuzeit“. 61—67

2. Zwei entgegengesetzte Auffassungen über den Entwickelungsgang nachhegel'scher Speculation. Aeussere und innere Folgen davon.

Mein Vorschlag, den philosophischen Verkehr durch mündliche Verhandlung zu vereinfachen. Versuch einer „Philosophenversammlung“. 67—77

3. Das negativ Absolute. Umbildung der „Beweise für das Dasein Gottes“.

Charakteristischer Ausgangspunkt des Weisse'schen Systems. Das Absolute nach ihm der erste „Möglichkeitsgrund“ für alles Wirkliche, sowol der Gottheit als der gesammten endlichen Dinge. Der „ontologische Beweis“ Ausdruck dieser Wahrheit. Prüfung dieser doppelten Behauptung: kritische Geschichte des ontologischen Beweises. 77—99

4. Die Persönlichkeit Gottes. Die trinitarischen Bestimmungen in ihr. Gegensatz des „theocentrischen und kosmocentrischen“ Standpunkts. Der ethische Theismus in doppelter Gestalt: als „specifisch christlicher“ und als „humanistischer“. 99—117

Erster Abschnitt.

1. Allgemeines und Einleitendes. Leibniz und Kant.

Wer seinen wissenschaftlichen Nachlass sammelt und ordnend zusammenstellt, dem liegt es auch nahe, seiner geistigen Eigenthümlichkeit und ihrer Entwickelung dabei bewusst zu werden. Und wenn er jenes erste Geschäft des Sammelns für die Oeffentlichkeit unternimmt, so wird zugleich die Verpflichtung ihm nahe gelegt, auch über seine geistige Entwickelung öffentliche Rechenschaft abzulegen. Verfährt man bei dieser Selbstprüfung redlich und gewissenhaft gegen sich selbst — die einzige Weise daraus Vortheil zu ziehen für sich und für andere —, so wird man wol meist gewahren, wie die ursprüngliche Anlage, das Pfund, welches uns verliehen war, zwar nicht ungenutzt geblieben ist, sofern man stets für das Hauptziel den redlichen und fleissigen Willen der Selbstbildung sich erhielt, dass man zugleich aber wünschen muss, vieles anders gemacht, den Weg nach jenem Ziele besser gerichtet zu haben. Kurz, man kommt fast jedesmal auf den bekannten Wunsch zurück, sein Leben noch einmal leben zu dürfen, aber „in veränderter und vielfach verbesserter Auflage“.

Aber jeder eigenthümlich Strebende ist auf seine historischen Bedingungen, auf die Gesammtheit der Bildungs-

mittel hingewiesen, welche die Zeit ihm darbot. Es ist nicht seine Schuld und nicht sein Verdienst, wenn die ganze Erziehung, die er durch das Leben erfuhr, hemmend oder fördernd, irreführend oder zum Rechten, ihm Gemässen leitend, auf jene Grundanlage einwirkte. Er hat dies wie jenes zu allermeist als ein unabänderliches Verhängniss dahinzunehmen; denn nicht jedem gelingt es, was eben das eigentliche Vermögen genialer Begabung, das charakteristische Merkmal des Genius ist, das Hemmende mit kühner Zuversicht in ein Förderliches zu verwandeln und selbst dem Widerstreitenden noch Vortheile abzugewinnen. Indess wird der Gewissenhafte über jene äussern Bedingungen, wie über die innern Grenzen seines Vermögens, bei dem Rückblick auf seine Laufbahn sich klarere Rechenschaft ablegen können; er wird sich besser verstehen, als am Anfang dieser Laufbahn; und vor allem: er wird das Ziel, welchem er immerdar zustrebte, schärfer erkennen, summarischer bezeichnen können, als mitten im Kämpfen und Ringen nach diesem Ziele.

Bei dem philosophischen Forscher insbesondere — und von diesem reden wir zunächst — ist es ausserdem von der grössten Bedeutung zu wissen, was ihn eigentlich zur Philosophie, zu diesem ganzen Forschungsgebiete hinleitete. Dieser Antriebe und Ausgangspunkte gibt es höchst verschiedene; aber sie sind lange nicht blos, wie es eigentlich sein sollte, freiwillig entstandene, aus dem lautern Bedürfniss der Individualität hervorgegangene. Sondern, da die Philosophie zugleich eine Facultätswissenschaft geworden, auf den Hochschulen ordnungsgemäss gelehrt und in gewissen zeitlichen Formen und Ausdrucksweisen, „herrschende Systeme“ genannt, überliefert wird, so geschieht es nur allzu oft, dass ohne inneres Bedürfniss, ohne eine Ahnung von der Tiefe der Aufgaben, welche gelöst werden sollen, dem Lehrjünger in sehr unreifen Jahren feste philosophische Dogmen geboten werden, die er nach ihrem wahren Werthe nicht verstehen,

ihren eigentlichen Sinn nicht durchdringen kann, weil die Räthsel und Probleme, an deren Lösung sie sich versuchen, von ihm noch nicht eigen erlebt, in ihrer drängenden Gewalt noch nicht durchempfunden sind. Er empfängt die Lösung von Aufgaben, die er selbst noch nicht sich gestellt. Er wird vom Selbstdenken abgezogen, um seine philosophische Eigenthümlichkeit betrogen, wenn überhaupt eine solche in ihm schlummerte. Denn „Aussich-Selbstdenker" soll jeder eigentliche Denker sein; die Wahrheit muss eine erkämpfte, dem Zweifel abgerungene bleiben. Ihre Burg kann nicht durch andere, mit den Leitern, die fremde Geister dazu uns herleihen, sondern nur durch eigene Kraft erkämpft werden. Wir halten daher nichts für bedenklicher, nichts mehr die eigene Productivität gefährdend, wie das freie Urtheil für fremde Leistungen beengend, als wenn man schon zum Anhänger eines fertigen, alle Fragen bereits in abgeschlossener Lösung bietenden Systems geworben an die Philosophie herantritt. Beispiele aus der Gegenwart dafür anzuführen, halten wir für ungeziemend. Der Einverstandene wird die Belege gar leicht finden können, zahlreich und in den vielfachsten Spielarten überall verbreitet.

Aber nicht minder von Entscheidung für die Selbstentwickelung des Philosophen und für Gestaltung seiner Ansichten ist es, was ihm das erste anregende Problem war, welches den Forschergeist in ihm weckte und so der Keimpunkt wurde, aus dem alles Spätere hervorging. Hier begegnen und durchdringen sich auf höchst merkwürdige Weise äusserer Einfluss und innere congeniale Stimmung. In der reichen Ueberlieferung, welche die Denkarbeit der Vergangenheit bietet, findet der Forschende vielleicht, nach langem Irren und Suchen, plötzlich den verwandten Geist, den rechten Beistand, und er hat damit den Antrieb empfangen, der ihn von nun an Schritt vor Schritt weiterführt. Aber es kann auch, zum Misgeschick des Einzelnen, das Gegentheil eintreten; der Suchende findet nicht die

rechten Anknüpfungspunkte; er greift unsicher tastend umher, um etwas vermeintlich durchaus Originales zu gestalten, für welches die ihm unbekannt gebliebenen Vorarbeiten doch schon bereit liegen. Er fällt aus der philosophischen Gesammtentwickelung heraus oder läuft ihr nur nebenher, und was er nach innerer Begabung vielleicht zu leisten vermochte, bleibt unerreicht, weil er der fördernden Hülfsmittel entbehrte, weil er eine halb überflüssige Mühe sich auferlegen musste.

Am bedeutungsvollsten aber ist es zu bemerken, wie der Genius auch hier sein Recht behauptet und aus der kleinsten Anregung das Grösste zu machen weiss. So Leibniz, so Kant, die grossen philosophischen Dioskuren der neuern Zeit! Leibniz, durch den im Cartesianismus herrschenden schroffen Gegensatz von Geist und Materie aufs entschiedenste abgestossen und zur Ueberschreitung dieses Dualismus gedrängt, fand das Mittel dazu in der höchst einfachen Bemerkung: dass der Cartesianische Substanzbegriff einer Verbesserung bedürfe. Damit erfand er, nicht ohne Anregung durch Aristoteles, Nikolaus von Cusa und Giordano Bruno dafür zu empfangen, jenen mittlern Begriff einheitlicher beharrender Kraftwesen („Substanzen"), welche den Grund aller Veränderungen in sich selbst tragen und in stetiger innerer Thätigkeit (des „Vorstellens") begriffen, ebenso auf den niedern Stufen ihrer Vollkommenheit dasjenige erzeugen, was wir bewusstlose Natur nennen, als auf den höhern, was die Seelen- und die Geisterwelt constituirt.

Mit dieser anscheinend einfachen „Verbesserung" oder Vertiefung des Cartesianischen Substanzbegriffes hat er nun nicht nur jeden Dualismus principiell ausgetilgt, sondern zugleich auch der Speculation drei unvergängliche Grundgedanken eingepflanzt, deren eingedenk zu bleiben und sie als weittragende Leuchte zu benutzen auch der gegenwärtigen Philosophie nur zum Heile gereichen kann.

Es ist zuerst der Begriff „dynamischer“, aus dem Innern des Wesens hervorgehender Veränderung, wodurch jedes mechanische Bewirktsein, jede blosse Passivität in der Wechselwirkung der Weltwesen durchgreifend beseitigt ist. Keine Veränderung wird ihnen von aussen eingegossen („die Monaden haben keine Fenster“), sondern wenn sie auch durch anderes in ihnen angeregt ist (auch nicht einmal dies gedachte Leibniz unmittelbar zuzugeben), so ist sie doch zunächst Werk ihrer Selbstbestimmung, nur darstellend und nur entsprechend ihrer Eigenthümlichkeit.

Der zweite Begriff ist jener der lückenlosen Stetigkeit im Universum, sowol in den Veränderungen, welche jedes der Weltwesen innerlich durchschreitet, als in den stufenweisen Vollkommenheiten, mit denen sie im Weltganzen nebeneinander stehen. Es ist die „lex continui“, welche durch die nachfolgenden naturwissenschaftlichen Entdeckungen die glänzendste Bestätigung erhalten hat.

Die dritte Idee endlich ist die zugleich in jenen Principien enthaltene Aufhebung des Gegensatzes zwischen Final- und mechanischen Ursachen, indem der letzte Grund aller mechanischen Gesetze und alles mechanischen Geschehens nur in der innern Zweckmässigkeit, in dem Resultat, welches sie hervorbringen, richtig erkannt werden kann. Denn, wie die universale Weltthatsache lehrt, als deren begrifflichen Gesammtausdruck Leibniz seine Philosopheme eigentlich betrachtet wissen will, entsprechen alle mechanischen Wirkungen aufs genaueste nur dem Ziele, das sie erreichen sollen. Die mechanischen Ursachen sind daher nur „Mittelursachen“; ihren wahren Grund, zugleich ihre eigentliche Erklärbarkeit, können sie allein in einer höchsten zwecksetzenden, also intelligenten Weltursache finden, welche sich in ihrer „Anordnung“ nach dem Princip des „Bessern“ entscheidet.

Dass wir Leibniz endlich auch die grosse Einsicht verdanken: die Sinnenwelt mit ihrem ganzen Wechsel von Ent-

stehen und Vergehen sei nichts Reales, sei das blosse Phänomenon der Verbindung und Lösung realer, unvergänglicher Wesen, aber ein objectives Phänomen, ein „phaenomenon bene fundatum", weil es einen realen Hintergrund habe: dies sei hier nur beiläufig erwähnt. Doch ist es um so passender daran zu erinnern, als damit die Kantische Lehre von der Sinnlichkeit als subjectiver Phänomenologie ihr nothwendiges Correctiv erhält und als zugleich durch jenen Lehrpunkt Leibnizens der Speculation die erwünschte Uebereinstimmung mit den Ergebnissen der exacten Naturwissenschaft gesichert wird, welche in jenem Betreff nur ganz dasselbe behauptet.

Wenn Kant ferner bezeugt — um hier den zweiten grossen Namen zu nennen — erst durch Hume's Betrachtungen über das Causalitätsgesetz „aus seinem dogmatischen Schlummer geweckt worden zu sein": so erhob sich auch dieser erste Anstoss zu der umfassendsten Wirkung, wie er sie eben nur in einem Kant gewinnen konnte. Hatte Hume gezeigt, dass der Causalitätsbegriff nicht mit den „äussern Impressionen" zugleich uns gegeben wird, sondern dass wir ihn durch eine Art unwillkürlicher Gewohnheit zu dem äussern Neben- und Nacheinandersein derselben nur hinzubringen, um sie dadurch innerlich zu verbinden; dass ferner jener Causalbegriff nicht auf dem Satze der Identität beruhe, auf analytischem Wege gewonnen werde, sondern dass er eine synthetische Verbindung ausspricht, so erhob Kant dies Ergebniss hinwiederum zu einem neuen Problem und gab diesem Problem den umfassendsten Ausdruck: wie überhaupt der Verstand Synthesen a priori, vor und unabhängig von aller Erfahrung, zu bilden vermöge? Und auch die Antwort darauf war die erschöpfendste; sie bezog sich nicht nur auf den Verstand, sondern umfasste das gesammte menschliche Bewusstsein. Er entdeckte dem Empirismus Locke's und Hume's gegenüber im theoretischen Bewusstsein gewisse a priori vorhandene Grundanschauungen

(Raum und Zeit), Grundbegriffe (die Kategorien), Grundideen (die Idee des Unbedingten in allem Bedingten der Erscheinung); dem Intellectualismus Leibnizens gegenüber bestätigte er dessen Ergebniss in dem Sinne, dass alle diese apriorischen Erkenntnissformen nur im Bewusstsein und für das Bewusstsein Geltung beanspruchen können, subjectiv allgemeingültig sind, nicht objectiv. Die Würdigung desjenigen Apriorischen, welches Kant in der „praktischen Vernunft“ und in der „Urtheilskraft“ entdeckte, wird uns später beschäftigen.

2. Entscheidender Einfluss von Leibniz und Kant. Versuch einer Weiterführung ihrer Gedanken.

Wenn es nun dem Verfasser bei seiner Aufgabe einer Selbstcharakteristik gestattet sein muss, hier sogleich sich selbst zu nennen in seinem Verhältniss zu jenen grossen Denkern, so geschieht dies, wie sich versteht, mit dem tiefsten Gefühl des Abstandes, welches ein nachgeborener Geist zweiter Ordnung überhaupt nur hegen kann jenen urerfinderischen Geistern gegenüber. Ich rühme mich nur dessen, ihr treuer und fleissiger Schüler gewesen zu sein; aber in solcher Art, dass ich nicht blos von ihnen zu lernen suchte, sondern auch an ihnen, ihren Stil und ihre ganze Behandlungsweise der Probleme. Ich bezeichne dies aufs kürzeste und einfachste im Folgenden. Die vollständige Begründung und die weitere Ausführung dieser Gedanken mit ihren Consequenzen ist in umfassenden Werken niedergelegt.

Die einheitlichen urbeharrlichen Kraft-Wesen Leibnizens schienen mir, als unmittelbare, aber nothwendige Nebenbedingung ihrer Existenz, zugleich die Eigenschaft realer Kraftwirkungen besitzen zu müssen. Diese

Wirkungen ferner lediglich als innerliche, blos auf das Kraftwesen sich zurückbeziehende zu denken, scheint eine willkürliche Abstraction, eine ungerechtfertigte Halbirung des Kraftbegriffes. Jedes wahrhaft in seiner qualitativen Eigenthümlichkeit sich behauptende Reale muss diese Eigenthümlichkeit ganz von selbst und kraft dieser Eigenthümlichkeit auch gegen die andern Realen „neben" ihm wirksam behaupten. Erst durch diese Wirksamkeit gegen und in Anderes wird es selbst eigentlich zum Kraftwesen.

Jede vollständige, nicht blos abstract gefasste Krafterweisung des Realen muss daher ebenso nach aussen, für anderes, wie nach innen, für es selbst, sich bethätigen; und die Doppelgestalten dieser Bethätigung werden, unabtrennbar voneinander, stets genau sich entsprechen müssen und nur der vollständige Gesammtausdruck der Eigenthümlichkeit des Realen sein, ganz analog demjenigen, was wir bei den höhern Kraftwesen als die Unterscheidung von „Geist" und „Körper", als Seele und ihre Verleiblichung wahrnehmen, worin nur ein besonders hervorragendes und sichtbar gewordenes Beispiel jener durchgreifenden Doppelgestalt alles Realen vor uns liegt.

Daraus ergibt sich endlich mit Nothwendigkeit die weitere Consequenz: dass jedes Reale eine Peripherie von Kraftwirkungen gegen anderes um sich verbreiten müsse, sowie es hinwiederum nur durch diese Verbreitung („Ausdehnung" der Kraftwirkungen — denn hier gerathen wir unwillkürlich und unvermeidlich in die Anfänge des Raumbegriffes hinein) den andern Realen Blösse zu geben vermag, um seinerseits analoge Rückwirkung von ihnen zu empfangen.

Die Realen sind daher nur als sich „ausdehnende", ihren Raum durch specifische Kraftwirkungen setzend-erfüllende zu denken, wenn sie wirklich (nicht blos abstracter oder halber Weise) als Kraftwesen gedacht werden sollen. „Raum" ist nach seinem ersten metaphysischen Erklärungs-

grunde nur das von der Existenz und Selbstbehauptung jedes Realen, als „Kraftwesen", unabtrennliche „Expansionsphänomen" (die Wirkungssphäre) desselben. (Wie es als Dauerndes und in dieser Dauer einen Wechsel Durchschreitendes auf ganz analoge Weise zugleich seine Zeit erzeugt, ist leicht einzusehen und sei nur beiläufig bemerkt.)

Dies ist erst, wie ich zu behaupten wage, die vollständige Entwickelung des Substanzbegriffes, welche Leibniz, wie schon erwähnt, Cartesius gegenüber beabsichtigte; denn nur dann ist der Begriff des „Dynamischen", der Selbstbehauptung, vollständig gedacht und bis zur Anschaulichkeit begreiflich gemacht. Die inhaltreichen, zugleich entscheidenden Folgen jener naheliegenden Erweiterung des Leibniz'schen Grundgedankens sind nicht zweifelhaft. Und wenn überhaupt das Unvergängliche und Gesunde in Leibnizens Lehre, der grosse Stil seines Philosophirens darin beruht, dass er, mit einem tiefeindringenden Blicke für die Eigenthümlichkeit jedes Thatsächlichen, die Erfahrung im allergrössten Massstabe benutzt hat, dass er nirgends mit abgezogenen Begriffen sich genugthut, sondern stets nur den Ausdruck des Universalthatsächlichen in seinem Philosophiren wiedergeben will, so hat er damit zugleich feste Ausgangspunkte gegeben, auf die sich mit Sicherheit weiter bauen lässt. Und so darf ich vielleicht die Behauptung wagen, dass auch jene Erweiterung in Leibnizens Sinn und Geist geschehen sei (sollte dadurch auch, was allerdings der Fall, die Hypothese einer „vorausbestimmten Harmonie" überflüssig werden): eine Hoffnung, auf welche ich nach meinem individuellen Urtheil nicht geringen Werth legen würde. Denn bei ihrer Einfachheit und ihrer (irre ich nicht) von selbst sich empfehlenden Evidenz ergeben sich aus jener Erweiterung dennoch die reichhaltigsten und entscheidendsten Consequenzen.

Ich glaube hierüber indess an gegenwärtiger Stelle kurz sein zu dürfen, da gerade meine letzten Werke: „Anthropo-

logie“, „Seelenfrage“, „Psychologie“ damit sich beschäftigt haben, in Betreff der nächsten und dringendsten Fragen über jene Consequenzen Rechenschaft abzulegen.

Hier sei nur kürzlich noch daran erinnert, dass, wenn nach dieser Auffassung alles Sichräumlichsetzen der Realwesen allein in ihrer qualitativen Beschaffenheit und in der Selbstbehauptung dieser Qualität gegen anderes seinen Grund hat, damit auch der Gedanke einer räumlichen Wechseldurchdringung, eines wahrhaften Ineinanderseinkönnens dieser „dynamischen Atome“ angebahnt sei, in deren Verbindungen und Lösungen die phänomenalen Körper ihre Entstehung haben. Innere Affinität, qualitative Wechselanziehung ist daher der wahre Grund der „Attractions“- und „Repulsionskraft“, welche die mechanische Atomistik ihren „Atomen“ beizulegen genöthigt, aber die Möglichkeit derselben zu erklären nicht im Stande ist. (Dass dieser Begriff innerer Verwandtschaft der Grundanschauung Leibnizens durchaus entspreche, braucht dem Kenner seiner Philosophie nicht besonders gezeigt zu werden. Dass aber diese Auffassung auch der Kant’schen „dynamischen Construction der Materie“ zu Grunde liege und noch bewusster und entschiedener der Herbart’schen Theorie über das Wesen und den Grund der Raumerfüllung entspreche, dies hat die „Anthropologie“ gezeigt, sodass ich auch hierin auf dem Boden stetiger wissenschaftlicher Continuität zu stehen glaube.)

Wie weiter dann bei der Frage über die Verbindung von Leib und Seele nach diesen Prämissen der Begriff einer „dynamischen Gegenwart“ der Seele in ihrem gesammten Organismus, damit die Unterscheidung einer „innern“ und „äussern“ (stofflichen) Leiblichkeit möglich werde dies nachzuweisen und bis in alle seine Consequenzen zu verfolgen, haben „Anthropologie“ und „Seelenfrage“ zu ihrer Hauptaufgabe gemacht. Wie endlich die von Kant zwar behauptete und nach ihren psychologischen Merkmalen auch unwiderleglich

erhärtete Apriorität der Raumanschauung im menschlichen Bewusstsein ihre eigentliche Erklärung und ihren letzten Grund doch nur finden könne in dem ursprünglichen „Ausdehnungsgefühl“, welches mit der ersten Entstehung unseres Selbstgefühls unabtrennbar zusammenfällt, dies hat endlich die „Psychologie“ zu zeigen versucht. Sie hat damit auch von der psychologischen Seite her den Beweis vom ursprünglichen (vorbewussten) Sichräumlichsetzen der Seele und des Geistes vollendet.

Ungleich wichtiger ist es indess, noch einen andern damit zusammenhängenden Lehrpunkt an dieser Stelle in Anregung zu bringen, der zwar in einem frühern Werke: „Speculative Theologie oder allgemeine Religionslehre“ (Heidelberg 1846), eine für den dortigen Zusammenhang ausreichende Begründung erhalten hat, doch aber erst in die gegenwärtige Gedankenreihe eingefügt, in vollem Lichte und nach seiner ganzen Bedeutung hervortreten kann. Er betrifft die metaphysische oder „theologische“ Frage nach dem wahren Grunde des Raumes und zwar als eines „unendlichen“, aber zugleich stetigen „einheitlichen“.

Jenes unbegrenzbare ruhende Ausgedehntsein, wie der Raum als Thatsache des unmittelbaren Bewusstseins vor uns steht und wie auch Kant ihn als ein für die Anschauung ursprünglich Gegebenes stehen liess, kann dennoch nicht für ein an sich Ursprüngliches und Letztes gehalten werden, weil er nur gedacht werden kann als die **Wirkung** einer unmittelbar und ununterbrochen darin gegenwärtigen Expansionsthat, einer in ihm sich ausdehnenden Kraft.

Aber als unendliches Ausgedehntsein, wie er in obiger Anschauung gegeben ist, kann er weiter nur gedacht werden als Expansions-(Bewegungs-)Phänomen einer gleichfalls unendlichen, darin wirksamen Kraft.

Dieses Unendliche von Krafterweisung kann weiter jedoch nicht gedacht werden als ursprünglich vertheilt an eine Mannichfaltigkeit von Kraftmittelpunkten

(Atomen); es kann überhaupt nicht das zusammengesetzte Product sein einer Summe von Kraftwirkungen mannichfaltiger Realen. Denn jede solche Vertheilung und jede solche Mannichfaltigkeit würde offenbar zu ihrer eigenen Möglichkeit ein „Nebeneinander" derselben, also eine schon vorhandene Räumlichkeit ihrerseits voraussetzen; es sind dies endliche, begrenzte Räume, innerhalb der allgemeinen, eben darum zugleich allumfassenden wie allbegrenzenden Räumlichkeit. Die Unendlichkeit des (ursprünglichen) Raumes kann nur die Wirkung sein einer einzigen, uranfänglichen, im strengsten Sinne zugleich einheitlichen Kraft.

„Reines" Wirken, „reine" Kraft sind jedoch abermals nur unvollständige Begriffe, bei denen, als letzten, nicht stehen geblieben werden kann. Sie enthalten blos eigenschaftliche Bestimmungen, sind lediglich Prädicate eines realen Subjects, welche ihrerseits nur denkbar werden, indem man sie an der Substanz eines Realwesens befestigt und als dessen Eigenschaften oder Wirkungen begreift. Erst hier ist das Denken widerspruchsfrei, weil es erst hiermit den letzten begreiflichen Erklärungsgrund gefunden hat.

Dieser Kanon logischen Denkens, dass jede Eigenschaft, wie jeder Wirkung auf ein beharrliches oder wirkendes Subject bezogen werden müsse, — an dessen Gültigkeit in seiner Allgemeinheit niemals gezweifelt worden ist, wiewol man ihn im besondern vielfach übersehen und misachtet hat, — dieser Kanon kann auch hier nicht umgangen werden. Kein „Wirken" ohne ein „Wirkendes". Im Raume nun, als dem unbegrenzten Expansionsphänomen, liegt die Universalthatsache eines „unendlichen, zugleich stetigen und einheitlichen Wirkens" vor uns. Diese Thatsache ist zugleich das Gewisseste und Unabstrahirbarste für unsere Anschauung, wie für unser Denken; denn beide können von allen Raumgrenzen und Raumbestimmtheiten abstrahiren, vom Raume als solchem aber in keinerlei Weise.

Und so folgt aus dem urgewissen Gegebensein jenes unendlichen, aber einheitlichen Expansionsphänomens die gleich starke, gleich unableugbare Gewissheit eines in ihm gegenwärtigen, unablässig es auswirkenden, unendlichen, zugleich einheitlichen Urwesens. Der unendliche Raum ist die erste und ursprünglichste Schöpfungsthat desselben, der unmittelbarste Effect und das äussere Gegenbild seiner eigenen, innerlich unendlichen Machtfülle.

Wir dürfen daher behaupten: das Gegebensein eines unendlichen Raumes, der zugleich Continuität und allumfassende Einheit zeigt, bildet das erste Glied eines „Beweises für das Dasein Gottes", freilich eines Gottes, der hier zunächst noch auf das abstracteste als unendliches, aber einheitliches Urwesen gedacht wird nach dem primitivsten Zeugniss seines Wirkens. Denn in der Präsenz jenes allgegenwärtig und unentfliehbar uns tragenden Raumes drängt sich uns zugleich Seine wirksame Präsenz, Seine reale Allgegenwart mit gleich nothwendiger Evidenz auf.

Es ist das „erste" Glied eines solchen Beweises, sagen wir. Aber darum weder ein überflüssiges, noch ein an sich unwichtiges. Vielmehr ist erst hierin ein begriffsmässiger, zugleich verständlicher und an sich klarer Ausgangspunkt gefunden für eine Wahrheit, welche der Religion wie der Wissenschaft von gleicher Wichtigkeit ist. Der Gedanke von Gottes wirksamer „Allgegenwart" in dieser Welt, ein Gedanke ohne den kein lebendiger Glaube, keine unerschütterliche Gotteszuversicht möglich ist, beruht allerwesentlichst auf jener Einsicht. Denn allein durch den Begriff eines göttlichen Raumes, einer durch ihn und in ihm wirkenden göttlichen Gegenwart kann auch das Höchste und Tiefste begreiflich werden, wenn gesagt wird, dass nur in Gott, nur von seinem Geist getragen und durchhaucht alles Endliche „lebet, webet und ist". Der Begriff des Panentheismus, mit welchem K. Chr. Krause ebenso richtig als

glücklich den Charakter des wahren Theismus bezeichnete, kann nur in jener Raumtheorie seine volle Verständlichkeit, damit aber auch einen fast unwiderstehlichen Ausdruck von Evidenz erhalten. Dies noch einmal auf das schärfste zu betonen den metaphysischen und theologischen Halbbegriffen unserer zeitweisen Bildung gegenüber, scheint auch jetzt noch wohlgethan.

Aber eben dieser unendliche gottentsprungene Raum, diese darin wirkende göttliche Schöpfungs- und Erhaltungsgegenwart für jedes endliche Realwesen bietet zugleich die weitere Grundbedingung für jede Wechselwirkung unter diesen Realwesen, und damit endlich die Bedingung ihrer eigenen Möglichkeit, sich als (begrenzt) räumliche zu setzen. Ihr Sichräumlichsetzen, welches auch für sie ihre erste, primitivste Selbstsetzungsthat ist (denn erst durch Selbstsetzung wird jedes creatürliche Wesen ein selbständiges, vom göttlichen Urgrunde unterschiedenes; die „Schöpfung", wie unsere „speculative Theologie" am Erfolge derselben ausführlich darlegt, kann nur gedeutet werden als ein Erregen, aus der Potenz zur Wirklichkeit Erheben des Keimes von Selbständigkeit, was in primitivster Weise durch „Sichräumlichsetzen" geschieht; „Schöpfung" muss ebenso als „Zulassung" von Seiten Gottes gefasst werden), — ihr Sichräumlichsetzen vollzieht sich eben damit nur abgeleiteter und bedingter Weise. Es ist seinem realen Grunde nach nur möglich durch die verliehene, ihnen eingeschaffene eigenthümliche Grundanlage. Es ist seinem äussern Erfolg nach nur möglich innerhalb jenes universalen göttlichen Raumes, mittels dessen allein jede Wechselwirkung und dadurch Veränderung zwischen den endlichen Wesen möglich wird. Endlich aber — und dies ist die höchste, von diesem Standpunkt aus mögliche Betrachtung — sind sie zufolge seiner eigenen alldurchdringenden Einheit als Eins in ihm gesetzt, d. h. in absoluter Zusammengehörigkeit und unendlicher Wechselberührbarkeit untereinander zu denken; und

nur mittelbar oder scheinbar sind sie getrennt und gesondert. Denn die Undurchdringlichkeit und das wechselseitige Sichausschliessen der „Körper", welchen sodann ein (scheinbar) „leerer" Raum gegenübertritt, — dies Alles ist blos von phänomenalem Charakter und schon das Product der eingetretenen Wechselwirkung der Realwesen mittels ihres eignen Sichräumlichsetzens oder Sichverwirklichens im allgemeinen Raume.

Diese kurzen Andeutungen mögen genügen, um die weittragende Bedeutung des einfachen Lehrsatzes zu erhärten: dass jegliches Reale, eben als solches, vom Absoluten bis zum bedingtesten Weltwesen herab, nur als Sichräumlichsetzendes gedacht werden könne. Aber es ist kein blos kosmologischer Lehrsatz. Er hat nicht minder entscheidenden Einfluss auf die Wahrheiten der Metaphysik und Theologie, wie kürzlich soeben gezeigt wurde. Indem er, nach dem bereits Erwiesenen, die Grundlage jedes lebendigen und zugleich begreiflichen Gottesglaubens wird, bietet er damit zugleich die ebenso gesicherte Handhabe, diese Gotteserkenntniss weiter zu führen und höher zu steigern. Denn es ist ausdrücklich daran zu erinnern, dass nur vom fest gegründeten Begriff der „Immanenz" des göttlichen Wirkens im räumlichen Universum der einzig sichere Weg gefunden werden könne zum Beweise von der „Transscendenz des göttlichen Geistes, innerhalb jener Immanenz. Und davon noch ein Wort zu sagen, wird erlaubt sein, weil hierauf gerade die Wendung beruht, welche ich der nachhegel'schen Philosophie zugedacht hatte und die allein mich berechtigte, mein Unternehmen als ein neues, aber zugleich als ein durch die gesammte philosophische Vergangenheit nothwendig gewordenes zu bezeichnen.

Die wissenschaftliche Theologie unserer Zeit (ingleichen die Speculation mit fast einziger Ausnahme von Chr. H. Weisse's Lehre, welcher in diesem Punkte von Anfang an sich mit mir im Einverständniss befand) hat noch nicht sich

entschliessen können, mit klarer Entschiedenheit jenem realistischen Begriffe der Gottheit sich zuzuwenden. Noch immer bestehen die Meisten in gewohnter puristischer Weise darauf — sei es ausdrücklich, sei es in dunkel bleibenden Voraussetzungen —, die Geistigkeit Gottes, eben weil sie die „reine" und „absolute" sei, für unverträglich zu halten mit Raumbeziehungen und Raumwirkungen, in denen sie eine angebliche „Versinnlichung" des göttlichen Wesens erblicken.

Oder aber, wenn man sich dennoch, durch die innere Nothwendigkeit der Sache gedrängt, zu solchen Ausdrücken und „Vorstellungen" herablässt, so bezeichnet man dies als eine blos menschliche Accommodation, um das „Unfassliche" in unserer Sprache auszudrücken, ein Unvermögen, das aus der „sinnlichen" Natur des Menschen entspringe, „welche so schwer abzustreifen sei". Nun haben aber psychologisch erweislich weder die Raumanschauung noch der Raumbegriff mit der „Sinnlichkeit", mit dem Empfindungsinhalte unsers Bewusstseins, das Geringste gemein, wie denn jene und dieser ebenso erweislich aus sinnlicher Wahrnehmung überhaupt nicht hervorgegangen sind. Raum und Dauer (Zeit) sind vielmehr das durchaus Nichtsinnliche — warum sagen wir nicht geradezu das „Uebersinnliche"? — in allem sinnlichen Empfindungsinhalte, die absolute Präsenz eines Allgemeinen und unveränderlich Bestehenden in aller Endlichkeit und Veränderlichkeit des Sinnendaseins.

Durch solchen wohlgemeinten, aber sehr kurzsichtigen Purismus nun verschliesst sich die Theologie hartnäckig den einzigen Weg, um den Glauben an eine wirksame Gegenwart Gottes in seiner Schöpfung, ja die Zuversicht zu einer leitenden Vorsehung in den menschlichen Angelegenheiten, die doch immer nur in Raum und Zeit sich darleben können, für sich und für Andere zur klaren Verständlichkeit, über das blosse Glauben und Sagen hinaus zu eigentlicher Begreif-

lichkeit zu bringen. Denn eine schlechthin dem räumlichen Universum jenseitige, mit der Raumform seines Daseins keine Analogie habende Gottheit, ein Gott ferner, der in zeitloser Ewigkeit („unveränderlich") beharrt, ist ein blos negativer Begriff, eine dunkle „Grenzvorstellung", ja ein ganz unvollziehbarer Gedanke, indem das Urwirkliche, in seiner eignen Wirklichkeit und in seinem Wirken Unendliche, wahrhaft als solches gedacht, nirgends anders und auf keine andere Weise wirklich und wirksam gedacht werden kann, als im räumlich-zeitlichen Universum.

Aber auch nach der Seite der Transscendenz Gottes eröffnet sich gerade von hier aus, und nur dadurch, ein neuer, sicherer Weg für die Erforschung des göttlichen Wesens und Wirkens in seiner Schöpfung. Denn durch das unwiderleglich befestigte Princip der Immanenz ist die weitere Folge begründet: dass Gott am allerwenigsten ein unerkennbares, in unfindbarer Jenseitigkeit verborgenes Wesen sei, dass er vielmehr sich selbst als erforschbarer uns darbiete, indem er in der anschaubaren Wirklichkeit mit seinem Wirken (mit seinem „Verstande" und „Willen") thatsächlich uns gegenwärtig sei. Als die Folge jener Raum- und Zeittheorie ergibt sich nämlich der wohlbegründete Erkenntnisskanon, dass Gott zwar das unendliche, aber gerade darum das ins Unendliche erforschbare Wesen sei, indem überall da, wo uns ein Unveränderliches, Ewiges und Allgemeines, ein sogenanntes „Naturgesetz" in der Erscheinung der Dinge entgegentritt, wir darin nicht mehr eine endliche, vermittelte Causalität, überhaupt keine „Mittelursachen" anerkennen können, sondern nur ein absolutes, göttliches Wirken anzuerkennen gedrungen sind. Die „Erfahrung" daher, überall wo es ihr gelingt, bis zu den ewigen, bleibenden Ursachen der Erscheinungen sich zu erheben, ist aufs Eigentlichste „gottoffenbarend"; und auch jetzt noch bekennen wir uns ausdrücklich zum Begriffe „gottoffenbarender Empirie", den wir schon vor

dreissig Jahren in unserer Erkenntnisstheorie als das Ziel aller Erkenntniss aufstellten, nicht ohne damals der Ueberspanntheit und des Einmischens „unbegründeter“ theologischer Vorstellungen bezichtigt zu werden. Auf wessen Seite die Seichtigkeit, die Ungründlichkeit liege, möge nach den soeben vorgetragenen Erwägungen entschieden werden.

Was endlich den Begriff „der Transscendenz Gottes in seiner Immanenz“ anbetrifft, den Beweis: dass Gott, eben nach dem unwiderstehlichen Zeugniss seines Wirkens in dieser Welt, nur als selbstbewusste, aus höchstem Verstand und nach heiligem Willen wirkende Persönlichkeit gedacht werden könne, so ist für diesen Beweis die allerbreiteste und sicherste Grundlage gegeben in den Thatsachen des natürlichen und des geistigen Universums. Die Erfahrung zeigt uns in demselben eine Stufenfolge von Mitteln und Zwecken, bis zu einem höchsten (innerhalb der Welt) zu erreichenden Zwecke, welche universale Welterfahrung eben damit den Rückschluss auf die Idee einer „zwecksetzenden“ Gottheit nothwendig macht, mit allen den weitern Bedingungen, welche in dieser inhaltsreichen und grundentscheidenden Idee liegen.

Dieser Lehrgang schliesst, wie man sieht, schon in seinem Princip alle pantheistische Deutung aus; denn es wäre der willkürlichste Misverstand, an jenem Weltprocess das Wesen Gottes betheiligt zu denken. Nicht Er ist es, der durch eignen „Werdeprocess“ diese Stufenfolge durchschreitet, um, nachdem er dies „Alles Selbst geworden ist, zuletzt darin als das über Alles siegreiche Subject stehen zu bleiben“ (bei welcher Bestimmung es mit Schelling's Philosophie auch nach seinen letzten Erklärungen verblieben ist), sondern diese Weltordnung, wie sie ihre thatsächliche Beschaffenheit in den kleinsten Verhältnissen wie in den grössten zeigt, ist nur dadurch wirklich zu erklären, ganz verständlich zu machen, dass sie als Werk, als Erfolg einer frei wählenden intelligenten That begriffen werde, deren Subject mithin

an sich selbst nur als absolut weltfreie, „transsceendente“ Persönlichkeit gedacht werden kann.

In diesem Zusammenhange bleibt nur das einzige, allerdings noch zu lösende metaphysich-psychologische Problem zurück: ob der Begriff einer absoluten Persönlichkeit ein widerspruchfreier, überhaupt im Denken vollziehbarer sei? Seine Denkbarkeit würde folgerichtig dann auf seine Wirklichkeit, Realität uns zurückschliessen lassen. Was nun jene Denkbarkeit betrifft, so bleibt hier nur kurz zu erinnern, um nicht spätern Darlegungen vorzugreifen: dass im Begriffe selbstbewusster Persönlichkeit, deren Kunde wir allerdings zunächst nur aus dem Zeugniss unserer, der menschlichen Persönlichkeit schöpfen, ein doppeltes Element deutlich sich unterscheiden lässt, ein empirisches, sinnlich bedingtes, und ein allgemeines, vom Begriffe des Geistes unabtrennliches, wonach sich Persönlichkeit („Ichheit“) als die nothwendige Existentialform des Geistwesens als solchen ergibt. Es ist eines der grössten Vorurtheile einer lahmgelegten Forschung, im Begriffe der Persönlichkeit auch den Nebenbegriff der Schranke, der „Endlichkeit“ entdecken zu wollen. Diese liegt nicht im Begriffe derselben, sondern in der empirischen Exemplification, in welcher er uns zunächst am Menschen entgegentritt.

Endlich ist auf diesem Standpunkt nach der erkenntniss-theoretischen Seite hin das Princip der Besonnenheit zu seinem vollen Rechte gelassen. Dieser Lehrgang verlässt niemals den gegebenen, den „kosmo-anthropocentrischen“ Augpunkt; er spiegelt niemals die Täuschung sich vor, ein „absolutes“ Wissen von Gott und den göttlichen Dingen zu besitzen, was nur unter der unbeweisbaren Voraussetzung denkbar wäre, dass Göttliches und Menschliches identisch sei. Denn hier wird die Frage nicht übersprungen oder ihrer Rechenschaft durch pantheistische Gewaltsamkeiten aus dem Wege gegangen: wie, in welchen Grenzen

und durch welche Mittel menschliche Wissenschaft von der Erkenntniss des Bedingten zu der des Unbedingten sich erheben — nicht nur könne, sondern müsse; kurz die „Erkenntnisslehre“ ist als erste, vorbegründende Wissenschaft in ihre Rechte wieder eingesetzt und so auf den einzig gründlichen, weil besonnenen, „kritischen“ Erkenntnissweg Kant's wieder zurückgelenkt.

3. Kant's Einfluss insbesondere.

Wenn ich nunmehr demjenigen mich zuwenden darf, was ich dem Studium der Werke Kant's verdanke, so kann dies kaum nach einzelnen Ergebnissen abgeschätzt werden. Er ward mir wissenschaftliches Vorbild im allgemeinsten Sinne; die fortdauernde Controle bei den eignen Untersuchungen und ihren Ergebnissen bestand mir in der Prüfung, ob jene Ergebnisse sich wol vor der grossen und allein sichernden Maxime Kant's rechtfertigen liessen: bei Erforschung der Gründe der Dinge die Grenzen und Analogien des Thatsächlichen niemals zu überschreiten. Ich will bei allen meinen schriftstellerischen Versuchen nur als Naturforscher beurtheilt sein, wozu mich allein auch meine wissenschaftliche Anlage befähigt und dazu hingedrängt hat — als Naturforscher in dem weitern, aber nicht unzutreffenden Sinne: dass ich die Natur des menschlichen Geistes, die Tiefe zugleich und die Fülle des darin gegebenen Inhalts zu erforschen, bis in seine innern Gründe und Bedingungen vorzudringen suchte. Darin hat mich Kant's grosses Beispiel bestärkt; darum ist er mir Lehrer geworden noch in einem ganz andern Sinne, als in welchem man gewöhnlich von Schüler- und Anhängerschaft spricht. Deshalb ging ich von Anfang an bei allen eignen Untersuchungen auf Kant zurück, als den Ausgangspunkt sicherer Orientirung, was damals, als Alles von Schelling's und Hegel's

Vorstellungsweise erfüllt war, freilich ungemein „zurückgeblieben“ und altmodisch sich ausnahm. Aber das Urtheil der Zeit hat sich gewendet und ist schliesslich mir beigetreten.

Das Epochemachende, weithintragend Folgenreiche der Kant'schen Forschungsweise ist, dass er ihr die Richtung auf das Subjective, auf den anthropologischen Standpunkt der Selbsterkenntniss gab, dass er dazu aufforderte, die tiefen Schätze, die potentialer Weise im menschlichen Geiste niedergelegt sind, ins Bewusstsein zu erheben und als sichere Ausgangspunkte aller weitern Forschung zu Grunde zu legen. Er hat den „anthropocentrischen“ Standpunkt als den einzig festbegründeten, allein sichere Ergebnisse versprechenden, stetigen Fortschritt zulassenden für die Speculation bezeichnet; und wer die Bedeutung dieses heuristischen Princips erkannt hat (denn mehr ist es zunächst noch nicht, und es verpflichtet durchaus nicht, gewisse, etwa Kant'sche, Resultate mit in den Kauf zu nehmen), der wird ihm nie untreu werden; denn er hat eben damit erkannt, dass er nur so auf festem Boden, auf dem Boden sicherer Orientirung stehe.

Kant hätte somit, wenn der vollständige Erfolg eines Princips sogleich in das Bewusstsein der Zeitgenossen und der Nachfolger eintreten könnte, jedem Wiederversinken in den „Spinozismus“ ein Ende machen sollen, den „Spinozismus“ in dem allgemeinen Sinne gefasst: dass man „dogmatisch“, wie Kant es bezeichnete, „theocentrisch“, wie wir es auszudrücken gewohnt sind, seinen Augpunkt im „absoluten Wesen“ zu haben vermeint, während man doch eingedenk bleiben sollte, dass wir, nach einer treffenden Bezeichnung J. G. Fichte's, aus dem „Wissen“, aus der „Ichform“ niemals herauskommen, diese nie durchbrechen können, dass aber zugleich, wo es dennoch behauptet wird, dies nur durch einen Act leidiger Selbsttäuschung („Nichtbesinnung“) geschehen sei.

Wer nun jene einfache, für sich selbst evidente Einsicht sich gegenwärtig erhält, für den ist, wie man sieht, die erste Quelle des Pantheismus auf immer verstopft und gründlich ausgetilgt; denn, was er auch von Gott und den göttlichen Dingen erkannt zu haben behauptet, es kann nie auf jene Voraussetzung sich beziehen, weil es auf ganz andern, auf entgegengesetzten Prämissen beruht. Es kann daher auch an sich selbst nicht in pantheistischem Sinne gedeutet werden. Von wie belangreichen Folgen diese Erinnerung, diese Cautel sei, davon werden wir im weitern Verlaufe noch Rechenschaft abzulegen haben. Eine Verleumdung dieses grossen Princips der „Besonnenheit" ist es aber — und in der That sucht man sie noch bis zur Stunde durch allerlei Vorspiegelungen in Umlauf zu setzen —, dass dies das Bekenntniss „absoluter Unphilosophie", das Zeugniss „speculativer Ohnmacht" sei, indem der gemeinsame Hintergedanke, der allen jenen Bestrebungen zu Grunde liege, doch immer nur die subjective, inhaltsleere „Glaubensphilosophie" Jacobi's bleibe. Bedauernswerthe Selbsttäuschung dieser „Tiefdenker"! Als wenn man durch terroristische Versicherungen das Geringste zu ändern vermöchte am wahrhaften Stande der Dinge, als wenn der ursprüngliche und unverrückbare Horizont unsers Geistes durch solche Gewaltsamkeiten verändert werden könnte! Ja noch mehr: als ob durch die klare Einsicht in die nothwendigen Bedingungen menschlichen Erkennens der Inhalt ewiger Wahrheit, der wirklich in unserm Bewusstsein liegt, im Geringsten uns verdunkelt würde!

Schon zu den Zeiten Kant's hat man darüber gestritten, was „Geist" und was „Buchstabe" in seiner Philosophie sei; man hat sogar eigene Werke darüber verfasst. So bestimmt trat schon damals das Bewusstsein hervor, dass in Kant's Speculation keine fertige Lehre, kein geschlossenes System von Wahrheiten enthalten sei, sondern, dass darin eine neue methodische Maxime, das Princip der „Selbst-

erkenntniss“, sich Bahn breche, verbunden mit der Hinweisung auf den reichen, zugleich unendlich bedeutungsvollen Inhalt dieses Selbstbewusstseins. Wer solchergestalt auf Kant fusst, ausdrücklich in dieser doppelten Beziehung, der könnte allerdings weiter sehen als Er, der erste Erfinder; ihm aber verdankt er es allein, dabei auf festem, unnachgiebigem Boden zu fussen. Ebenso müssen die Abirrungen, die Uebereilungen der Speculation auf diesem Erkenntnisswege irgend einmal ihre sichere Ausgleichung finden. Denn die Quelle und der Massstab der Entscheidung ist hierbei kein fremdes, uns gegenüberstehendes Object, das in räthselhafter Vieldeutigkeit uns allerlei Täuschungen bereiten könnte; — den sensualistischen Aberglauben überhaupt, dass den äussern Dingen mehr zu trauen sei, als unserm Innern, hat Kant für immer getilgt, hätte es wenigstens können und sollen, da doch alles Aeussere nur durch unser Inneres erblickt wird: — sondern was hier entscheidet in letzter Instanz, ist allein das Zeugniss unsers Innern, welches, immer in Uebereinstimmung mit sich, eben darum stetig und sicher entscheidet. So erklärt sich auch, wie Schelling's und Hegel's Lehren, welche scheinbar am weitesten von der Kant'schen Grundanschauung sich entfernten, dennoch ganz auf seinem Boden wurzeln und recht eigentlich nur diesen weiter oder in grösserem Umfang urbar gemacht haben. Denn in Wahrheit haben sie doch nur dem „apriorischen Vernunftinhalt“, welchen Kant entdeckt und in seinen Hauptzügen umgrenzt hatte, ein tieferes Eingehen und eine erschöpfendere Erforschung zugewendet, als Kant zunächst es vermochte. Die hineingetragene falschspinozistische Deutung dieses Vernunftinhaltes, das voreilige Hineinschieben desselben ins „Absolute“, kann ohne Schaden davon abgetrennt werden, um den sonstigen Wahrheitsgehalt jener Systeme dann erst zu gewinnen. Ja dieser scheinbar von Kant ablenkende Zwischenmoment hat nur bestätigt, wie übergreifend das von ihm geweckte Princip in der Spe-

culation sei, indem es sein Recht selbst von jenen mächtigen Widersachern sich zurückerkämpfte. Und bei diesem Wendepunkte ist nun gerade unsere Zeit angekommen! Sie hat das Kant'sche Princip wieder in seine allgemeinen Rechte eingesetzt.

Was nun mich selbst betrifft und dasjenige, worin mein eignes Philosophiren seinen Ausgangspunkt von Kant genommen hat, so konnte dies zunächst nur meine psychologische Grundansicht beeinflussen, und eben dies ist, bei Darstellung derselben, wie sich versteht, vielfach und nach verschiedenen Seiten von mir ausgesprochen worden. Wenn Kant in einer sorgfältigen Analyse des menschlichen Bewusstseins erhärtet hatte, dass gewisse vorempirische, aller Sinnenerfahrung und allem Sinnendasein vorausgehende, beide erst möglich machende Urerkenntnisse, Urgefühle, Urstrebungen in diesem Bewusstsein vorhanden sind: so konnte hier die nächste Folgerung nicht ausbleiben, dass das Subject, der reale Träger eben dieses Bewusstseins, die Seele oder der Geist, vor allem seinem Bewusstsein nicht tabula rasa, nicht ein „blos formales Vermögen des Vorstellens", sondern ein mit vorempirischen Grundanlagen ausgestattetes Realwesen sei, welches in Wechselwirkung mit dem andern Realen eben aus jenen übersinnlichen Grundanlagen her sich herausgestalte in die „Sinnenwelt" (an ihr und aus ihr sich „verleibliche"), wie gleicherweise daraus sich erzeuge das Bewusstsein dieser Welt.

Dieser einfache, aber nothwendige Rückschluss vom Bewusstsein des Geistes auf das Realwesen des Geistes ist nun die neue Gedankenwendung, welche ich versucht und die mir die Grundprämisse, das Princip meiner psychologischen Untersuchungen, geworden ist. Nur deshalb durfte ich behaupten, dass meine Lehre vom Geiste die Fortsetzerin und (relative) Vollenderin der Kant'schen Lehre

sei, auf welches Verhältniss ich nach meiner Auffassung der Sache den grössten Werth zu legen nicht umhin kann.

Aber dies einfache Princip ist zugleich, combinirt mit jenem andern Grundapercü von der raumsetzenden Natur des Geistes, sofern er Realwesen ist, von den reichsten und entscheidendsten Folgen nach zwei Seiten hin. Diese beiden Seiten, die reale wie die ideale, begründen oder erklären eben jene unvermeidliche Doppelauffassung (nicht „Zweiheit") des an sich Einen, ungetheilten und untheilbaren Geist-(Seelen-)Wesens. Kein Geist- und kein Seelenwesen ohne die Eigenthümlichkeit seines Trieblebens abbildlich in einem genau ihr entsprechenden Organismus abzusetzen. Keine Seele ohne stete, unablässige Selbstverleiblichung; aber dieser („innere") Leib ist durchaus nur der ihrige, das räumlich-sinnliche Gegenbild, die „Vollgeberde", der darin gegenwärtigen Seeleneigenthümlichkeit, wie sie bleibend und wie sie wechselnd sich darlebt. (Das noch immer nicht geschwundene Befremden über diese Lehrsätze könnte dadurch sehr wesentlich sich vermindern, wenn man erwägen wollte, dass sie eigentlich doch die weitern, und wie wir meinen unabtreiblichen Folgerungen aus kaum bestreitbaren Kant'schen Prämissen sind.)

Aber zugleich reicht nach der idealen Seite hin die Bewusstseinsmöglichkeit des Geistes gerade ebenso weit, als sein reales Triebleben sich erstreckt. Nichts ist realiter im Geiste, was nicht zugleich idealer Natur wäre, d. h. was nicht fähig wäre, unter bestimmten Bedingungen (innern Erregungen, Steigerungen des Geistwesens) vom Geiste ins Bewusstsein erhoben zu werden. „Bewusstsein" nämlich ist seinem allgemeinen Ursprunge und seiner stets erregbaren Quelle nach nur die intensivste Triebwirkung, „ein durch Erregung gewecktes inneres Aufleuchten eines Triebes für den Geist".

Es ist nämlich nicht zu übersehen, was freilich bis jetzt fast durchgängig geschehen sein möchte, sofern überhaupt alles

Erste, Ursprünglichste, Allereinfachste immer am spätesten und gleichsam nur gelegentlich entdeckt wird, weil nur seine Wirkungen, die Aussenenden desselben sichtbar ins Auge fallen; — man darf nicht übersehen, was als die uranfängliche Bedingung bewusster Existenz überhaupt und als erste Voraussetzung jeder besondern Bethätigung derselben zu denken sei. Die erste Quelle, der eigentliche Entstehungsgrund des Bewusstseins kann nur im Realwesen des Geistes selber liegen, durchaus nicht fremdes Product, ein dem Geiste Eingegossenes oder von aussenher allmählich ihm Angebildetes sein. Diese Einsicht ist die erste und die entscheidende für alle gründliche Psychologie. Aber sie ist selten in ihrer einfachen Klarheit, in ihrer folgenreichen Wichtigkeit erwogen worden, weil man sich begnügte, „Bewusstsein" als Urphänomen, als einen uns allen bekannten und durch nichts anderes zu erklärenden, auch keiner weitern Erklärung bedürfenden Gesammtzustand dahinzunehmen, ohne sich zu fragen, was es eigentlich sei und was die Bedingungen seiner Entstehung?

Man hätte sich nicht verbergen können, zuvörderst: dass es nach seinem Inhalt ein stets wechselnder, nach seiner Klarheit und Intensität ein höchst verschieden abgestufter Zustand sei; dass aber die (relative) Lebhaftigkeit und Stärke, mit der ein gewisser Inhalt vom Bewusstsein durchleuchtet und in diesem Lichte festgehalten wird, durchaus abhängig sei und genau entspreche dem (relativen) „Interesse", der Neigung, mit welcher der Geist jenem Inhalte sich zuwendet. (Das dieses „Interesse", diese Neigung abgeleiteter Weise auch in der Form der „Abneigung", Sorge, Furcht auftreten könne, versteht sich von selbst; immer bleibt aber auch in diesen scheinbar entgegengesetzt auftretenden Regungen, Trieb, „Interesse" am Inhalt das eigentlich Bewusstseinerregende.)

Daraus folgt ferner, dass die Ursache eines bestimmten Bewusstwerdens eine ebenso bestimmte Trieberregung

sei, dass ebendamit aber die allgemeine Bewusstseinsquelle, der Entstehungsgrund alles Bewusstwerdens nur im ursprünglichen Triebleben des Geistes liegen könne, in einem Systeme vorbewusster („angeborener") Anlagen, die sich zur Entwickelung drängen und denen eine entsprechende Erregung von aussen entgegenkommt, um durch dies Zusammentreffen sie zu jenem innern Lichtzustand, zum „Fürsichselbstsein" zu steigern, den wir als Bewusstsein empfinden.

Jene Erregungsfähigkeit endlich ist nur daraus zu erklären, dass zwischen dem erregbaren Triebleben des Geistes und dem Erregenden ausser ihm ein inneres Entsprechen, eine geheime Uebereinstimmung bestehen müsse, zufolge deren sie ursprünglich einander zugebildet sind: ein wechselseitiger Parallelismus, welcher eigentlich zwischen allen Weltwesen besteht und der im vorliegenden Falle ebenso exemplificirt wie erläutert werden kann an der Thatsache des genauen Entsprechens, mit dem die Sinnenapparate unseres Organismus den Reizen antworten, welche die Aussenwelt ihnen darbietet, wodurch jenes genau gegliederte System äusserer Reize vom Bewusstsein in ein entsprechendes System innerer Empfindungen umgesetzt wird.

Diese Andeutungen genügen vollständig, um zu zeigen, worauf gerade hier es uns ankommt: wie einfach und natürlich jene Sätze an die Hauptwahrheiten Leibnizischer und Kant'scher Speculation sich anschliessen, ja wie sie eigentlich nur kaum abzulehnende weitere Consequenzen aus jenen Prämissen sind.

Aus diesem Grunde müssen wir in Betreff der andern sehr weitreichenden Folgen noch ein Vierfaches hervorheben. Zuerst hat der Geist in all seinem Bewusstsein nur das eigene Realwesen zum unmittelbaren und einzigen Object (ursprünglichste Einheit des Subjectiven und des Objectiven); erst mittelbar und abgeleiteter Weise wird er des andern Realen bewusst. Der Augpunkt des Geistes

ruht unmittelbar und unverrückt allein auf ihm selber; nur was in ihn hineinscheint, kann er (mittelbar) erkennen.

Zweitens: In jedem bestimmten Zustande des Geistes und seines Bewusstseins ist die „Dunkelregion“ desselben nothwendig die umfassendere, die vom Bewusstsein erleuchtete die eingeschränktere, zugleich stets wechselnde, aus Dunkel in Erleuchtung, aus Erleuchtung in Dunkel übertretende. (Selbst das darin Gegenwärtigste und Beharrlichste, weil es stets durch das Selbstgefühl erregt wird, das Bewusstsein des eigenen Ich, entschwindet uns völlig im Schlafe, sinkt in zunehmende Verdunkelung herab durch verschiedene organische oder seelische Ursachen, welche die Psychologie von hier aus im Besondern aufzuweisen haben wird.)

Drittens: Dem allgemeinen Ursprunge und der ersten Entstehung des Bewusstseins nach ist „Trieb“, „Empfindung“, „Gefühl“ (die sogenannten drei „Vermögen“ des Erkennens, Fühlens und Wollens) in gemeinsamer Wirkung vereinigt; erst auf den entwickeltern Stufen des Bewusstseins treten sie, nicht zwar gesondert, aber für das Bewusstsein (und mittelbar daher auch für die psychologische Reflexion) unterscheidbar hervor.

Viertens: Alle Entwickelung des Bewusstseins (bestehend in immer intensiverer Stärke des Bewahrens und in immer extensiverer Umfassung von Inhalt) kann lediglich in der Vertiefung bestehen, mit welcher der Geist in sein eigenes Wesen, es durchleuchtend, eindringt und damit seinen (vorbewussten) Inhalt in seinen (frei) bewussten Besitz bringt. Alle (wahre, darum allein bleibende und unvertilgbare) Culturentwickelung ist nur immer vertiefteres und bewussteres „Zusichselbstkommen“.

Ob es nun mir gelungen sei oder überhaupt gelingen könne, auf der eben bezeichneten Grundlage eine neue Psychologie aufzubauen und damit zugleich die Principien einer umgebildeten Erkenntnisslehre, Aesthetik, Ethik und Religionsphilosophie zu gründen, das muss dem Urtheil der

Zukunft anheimgegeben werden, indem ich allerdings nicht zuzugeben gedenke, dass darüber die jetzt herrschenden Schul- und Tagesmeinungen in letzter Instanz entscheiden. Aber erlaubt ist es, wenigstens darauf hinzuweisen, dass ich das Bleibende meiner wissenschaftlichen Leistung — sei dies nun wenig oder viel — eben in jenen anthropologisch-psychologischen Ergebnissen finden muss, von welchen, wie von einem gemeinsam orientirenden Mittelpunkte aus, ich meine Untersuchungen nach Oben hin — zum Versuche einer „Metaphysik" und „speculativen Theologie", wie nach Unten oder zur Seite, zu den Anfängen einer Naturphilosophie erstreckt habe. Dies Ganze ist nur von jenem Mittelpunkte aus zu beurtheilen oder erklärlich zu finden. Dass ich aber damit überhaupt nicht auf falsche Wege gerathen sei, dafür habe ich die Bestätigung darin gefunden, dass ich jenes Alles als in Kant'schem Geiste entworfen denken darf.

4. Persönliche Vorstudien und Anregungen.

Soll jedoch die Geschichte meiner philosophischen Selbstbildung eine vollständige und aufrichtige sein, so können auch die persönlichen Antriebe nicht unerwähnt bleiben, für welche ich in der Speculation Befriedigung suchte. Durch vortreffliche Lehrer, unter denen ich besonders meinen unvergesslichen väterlichen Freund A. F. Bernhardi, später Heindorf, Buttmann, Böckh, selbst F. A. Wolf mit tiefer Dankbarkeit nenne, hatte ich schon ziemlich früh für das Studium der Alten, besonders der Griechen, grosse Neigung gefasst. Das Versenken in diese sprachlichen und sachlichen Probleme, die eigentlich „philologische" Beschäftigung genügte mir völlig. Philosophisches Bedürfniss empfand ich auf keinerlei Art; die Platonische Dialektik, die Beweise im Phädon ergötzten mich als scharfsinnige Geistesspiele. Den

tiefen Ernst derselben zu ahnen lag mir fern. Denn die Bedeutung dieser hohen Fragen kann erst dann empfunden werden, wenn der Ernst des Lebens selbst in tiefgreifenden Gemüthserschütterungen an uns herantritt. Daher es so schädlich, ja grundverderblich ist, nach gewöhnlicher Studienweise gleichsam auf Vorrath allerlei Philosophisches in sich aufhäufen zu wollen, welches, da es eigentlich unverstanden bleibt, gleicher Weise das später etwa auftretende Bedürfniss wie die Aneignungskraft dafür, vorzeitig in uns abstumpft. Philosophische Studien sollten die allerspätesten sein; sie sollten dann, einer fortgesetzten theoretischen Andachtsübung vergleichbar, dauernd unser Leben begleiten.

Jene entscheidende Katastrophe blieb auch mir nicht aus. Durch einen plötzlichen und frühzeitigen Tod wurde der hochverehrte Vater mir entrissen, gerade als sein Einfluss sich tiefer mir zuzuwenden begann; meiner Mutter der Gatte, mit welchem sie durch innigstes einverstandenstes Geistesleben verbunden war.*) Sie wandte ihre Sorge, ihre geistige Pflege ganz nun mir zu; und ihrem Einfluss bin ich Alles schuldig geworden, was von höherer Regung, von unerschütterlichen Grundüberzeugungen, wenn zunächst auch noch nicht philosophisch gedeutet, noch weniger philosophisch begriffen, mein ganzes Leben hindurch mir treu geblieben ist. Aber der Trieb, das unauslöschliche Bedürfniss war dadurch in mich gelegt, jenes ethisch Religiöse auch durch den Begriff mir zum Verständniss gebracht, gerechtfertigt zu sehen.

Dabei nämlich sei noch einer andern grossen Wohlthat meiner Erziehung gedacht, deren Bedeutung nicht genug erwogen werden kann: ich war durchaus religiös erzogen; aber die eigentlich dogmatischen Glaubenslehren mit ihren

*) Man lese die einfach schönen Worte, die er der Gattin zu ihrem Geburtstag widmete. Sie sind das beste Zeugniss und Denkmal für den Geist ihres Ehebundes. (J. G. Fichte's Werke, VIII, 464.)

„Geheimnissen" und Unbegreiflichkeiten blieben mir fern. Diese heilsame Verschonung mit ganz Ueberflüssigem bewahrte mich vor dem gefährlichen Conflict, bei dem Eintritt reiferer Bildung mit der „Glaubensautorität" brechen zu müssen. Dafür blieb das Ewige, allgemein Menschliche des Glaubens immer mir getreu. Seine äussere, historische Umrahmung konnte getrost der sichtenden Kritik überlassen werden.

Aber ebenso forderte meine ganze, auf Einheit dringende Erziehung die völlige Eintracht zwischen dem Geglaubten und Erkannten, die Harmonie geistigen Daseins, sodass mir nicht das unselige Loos beschieden wäre, dass ich, nach einem durch sein Charakteristisches berühmt gewordenen Worte Fr. H. Jacobi's, „durchaus ein Heide mit dem Verstande, mit dem ganzen Gemüth ein Christ, zwischen zwei Wassern zu schwimmen hätte, die sich mir nicht vereinigen wollen, sodass sie gemeinschaftlich mich trügen"; und dass ich sagen müsste mit Jacobi: „sowie das eine mich unaufhörlich hebt, so versenkt auch unaufhörlich mich das andere!" Denn mit gleich inniger Zuversicht blieb mir die Gewissheit zunächst als Forderung stehen, dass jener Zwiespalt ausgeglichen werden müsse, sonach auch dass er es könne! Und eben dies, nichts anderes, keine lediglich theoretische Wissbegier, wie sie die reinen Forschergeister, die specifischen Verstandesmenschen auszeichnet, war es, was mich zum Philosophiren trieb, nachdem einmal der Stachel jener Probleme in mir erweckt war.

Aber was bei mir eigentlich nur jene glücklich leitende Geistespflege meiner Erziehung bewirkte, das ist doch erweislich bei allen echten Philosophen der tiefste, innerlichste, bewusst oder unbewusst wirksamste Antrieb ihrer Forschungen gewesen. Der Philosoph ist, völlig gleich dem Dichter, vor allen Dingen Mensch, nur mit besonderer Intensität derselben geistigen Bedürfnisse bewusst, welche das Menschengeschlecht vom Anbeginn seiner Geschichte her bewegt

haben. Je reicher, treuer und tiefer er dieselben empfindet, auch darin dem Dichter verwandt, desto sicherer ist er zum Philosophiren befähigt; und wohl ihm, wenn er durch die Rückwirkung seines Forscherberufes um jenes Vollgefühl des Menschlichen nicht verkürzt wird, wenn er es nicht sich verkümmern oder beschwichtigen lässt durch theoretische Einseitigkeiten oder durch oberflächliche Surrogate der Wahrheit! Die „religiösen“ Philosophen daher sind von jeher die tiefsinnigsten, an glücklichen Entdeckungen reichsten gewesen. Ganz natürlich; weil sie am vollständigsten und kräftigsten Menschen waren und es blieben.

Aber eben hier, in dieser Wahlverwandtschaft zu gewissen Lehren, in der Abneigung gegen andere, spricht das Persönliche der Gemüthsstimmung, der Lebenslage, der individuellen Vorbildung unwillkürlich, und je unbewusster desto stärker, mit hinein. Auch der Philosoph, gerade indem er die objective Wahrheit zu suchen sich bewusst ist, kann doch einer persönlichen Auffassung und Aneignung derselben um so weniger sich entschlagen, je inniger und überzeugter, selbsterlebter, diese Aneignung geworden ist. Alles philosophische „Selbstdenken“ (und ein anderes gibt es in Wahrheit nicht) kann nur ein versuchtes Sichhineinverständigen in die objective Wahrheit sein, und darum wird es den individuellen Charakter abstreifen weder können noch sollen; denn in diesem wurzelt gerade der Lebenspunkt aller Ueberzeugung. So allein erklärt es sich vollständig, wie jeder wirklich philosophisch Ueberzeugte, trotz des Widerspruchs der Andern, aufrichtig von sich behaupten kann, wie Spinoza von sich bezeugt: er wisse, dass er im Besitze (eigentlicher wäre zu sagen: im Mitbesitze) der wahren Philosophie sei. Der blosse Widerspruch der Andern kann ihn verstimmen, umstimmen aber nicht; denn als wirklich Ueberzeugter weiss er, was er sich damit errungen; und nur die psychologisch natürliche, wie zugleich moralisch gebotene Anerkennung, dass es mit den Andern ganz ebenso sich

verhalten könne, wird ihn bewegen, versuchsweise in ihre Auffassung sichhineinzudenken, und womöglich aus ihr eigene Erweiterung zu gewinnen. Dies setzt aber nicht allein guten Willen, sondern auch Talent und Uebung, eine Beweglichkeit des Denkens voraus, welches Alles jedoch seine bestimmte Grenze hat, welches nie dazu fortgehen kann, seine eigene, zur Persönlichkeit gewordene Ueberzeugung in der fremden ohne Vorbehalt aufgehen zu lassen. Diametral entgegengesetzte Auffassungen werden darum sich nie verständigen, niemals gleiche Berechtigung sich zugestehen können: zwischen sensualistisch-empirischer und ethisch-religiöser Lebensauffassung ist ein unversöhnbarer Zwiespalt aufgerichtet. Und er soll sogar bestehen; es ist der ewige Gegensatz zwischen exoterischer und esoterischer Weltbetrachtung.

Die persönlichen Veranlassungen nun, die mich zur Philosophie trieben, lagen ganz in meiner individuellen Stellung, ich kann sagen: als Sohn dieses Vaters, als Sohn und Zögling dieser Mutter. Ich darf nicht leugnen, dass dies meine ganze Richtung bestimmte und dass dieselbe mir eigen geblieben ist mein Leben hindurch, sodass sie mir eine Schranke wurde, oder auch, in Betreff dessen, wie ich mich selbst darin fühlte, die Ursache massvollen Strebens und einer wirklich erlangten Befriedigung. Denn wohlgemerkt waren es doch nur psychologische Probleme, Fragen von menschlichem Interesse, die zunächst mich beschäftigten, nicht allgemein metaphysische Probleme. Im Vater trat mir die unbezwingliche Kraft theoretischer Ueberzeugung, in der Mutter die Macht und Wirkung eines religiösen Lebens als gegenwärtige Thatsache vor Augen.*) Wie kommt es doch, so fragte ich mich unaufhörlich, dass jener (der Motive dafür war ich durch das Studium seines Nachlasses ziemlich

*) Ueber dies Alles möge gestattet sein, an die „persönlichen Confessionen“ in der „Seelenfrage“ (Leipzig 1859), S. 185 fg., zu verweisen.

deutlich bewusst geworden; wiewol die Einsicht in die tieferen Gründe mir erst später aufging; ich verstand den Geist meines Vaters erst ganz und mit billigendem Einverständniss, als ich selbständig geworden, seiner Philosophie als solcher entwachsen war) — wie kommt es doch, dass er, dem fast allgemeinen Widerspruch seiner Zeitgenossen zum Trotz, seine Philosophie und die Kantische nicht nur für die wahre, sondern für die einzig und ausschliesslich wahre, jede andere aber für ebenso unbedingt falsch erklären könne? Wie kann überhaupt so entschieden Widersprechendes mit gleicher Evidenz, mit gleich aufrichtiger Ueberzeugung behauptet werden? Auch in den philologischen Studien, welche ich bisher getrieben, waren mir stürmische Conflicte gleicher Art begegnet, und Fr. A. Wolf's ehemalige Schüler befehdeten gerade damals ihren Meister aufs heftigste. Die persönlichen Beziehungen, in denen ich zu diesen in ihrer Art verdienstvollen Männern stand, enthüllten mir zum Theil die Veranlassungen dazu. Und so blieben die Gründe des Angriffs mir erklärlich, ohne dass mir dadurch die geistig überragende Grösse Wolf's herabgezogen worden wäre.

Anders war es im gegenwärtigen Falle. Wiewol noch nicht im Stande, aller innern Gründe jener philosophischen Controverse mir bewusst zu werden, oder die Gesammtheit ihrer Folgen deutlich zu überschauen, so empfand ich doch, dass, wohin ich mich wandte, welche Partei ich ergriff, dies von der einschneidendsten Wirkung für mein ganzes inneres Leben werden müsste.

Mit der philosophischen Streitliteratur der vergangenen Jahre hatte ich mich aus der Bibliothek des Vaters hinreichend bekannt gemacht, mit unerfreulichem, aber gerade dadurch lehrreichem Eindruck für mich! Schelling's und Hegel's Polemik im „Philosophischen Journal“ stiess mich ab durch ihren an geschmacklosen Hohn streifenden Cynismus, besonders gegen eine so würdige Forschergestalt, wie

C. E Reinhold mir erscheinen musste.*) Ja sie erfüllte mich mit entschiedenem Mistrauen gegen den Werth einer also geführten Sache. Schelling's spätere Streitschrift gegen Fichte („Darlegung des wahren Verhältnisses der Naturphilosophie zu der verbesserten Fichte'schen Lehre", 1806) kannte ich nicht. Ich verschaffte sie mir endlich, und ihre Wirkung auf mich war eine gewaltige, ja entscheidende; wie ich noch immer jene Gelegenheitsschrift Schelling's für eine seiner besten und für die geeignetste halte, um in den Grundgedanken seiner Lehre einzuführen.

Hier verstand ich zum ersten mal die ganze Tiefe des Conflicts, die zwischen beiden Denkweisen lag. Für Fichte war der Geist, die Geisterwelt, das einzig Reale, die Natur lediglich „Sinnenwelt", die unmittelbar gegebene, durchaus nur phänomenale Form seines Bewusstseins, ohne eigene Realität und Bedeutung. Aber auch der Geist selbst in seiner Unmittelbarkeit, als „sinnliches Ich", bleibt noch der phänomenalen Welt, der „Naturnothwendigkeit" verhaftet. Erst indem er durch eigene That sich losreisst von diesem todten, unveränderlich gegebenen Sein, und in die Welt des Neuschöpferischen, des unablässigen Werdens, der Ideen, sich erhebt, gewinnt er durch die Freiheit auch eigene Realität. Dies ist zugleich eine neue Geburt, der Durchbruch vom Scheine zum Sein, vom (geistigen) Tode zum einzig wahren Leben. Wer dies in sich erlebt hat (denn nur durch Erleben kann es erworben werden, nicht blos im Begriffe beschrieben oder durch Beschreibung angeeignet), der ist darin auch des ewigen Lebens und der Seligkeit gewiss worden; denn die Quelle jener idealen Offenbarungen, einmal geöffnet im Geiste, versiegt ihm nimmer. Daher ist Realität nur

*) Daher das Ehrengedächtniss, welches ich ihm in meinen „Beiträgen zur Charakteristik der neuern Philosophie" (nur in erster Auflage, 1829, S. 257) widmete, zugleich ein nachträglicher Protest gegen solches schmachvolles Verfahren sein sollte!

in der Freiheit, ist Leben im Geiste, in den Ideen, dies Leben aber ist zugleich Seligkeit.

Man durchdringe sich mit der begeisterungsvollen Macht dieser Weltanschauung, die doch so gar nicht mystisch, unbegreiflich, transcendent erschien, die an ein Gegenwärtiges, Erlebbares verwies und in den Heroen der Geisterwelt sich als ein wirklich Gelebtes darstellte; und es muss einleuchten, dass man sie nicht mehr aufgeben konnte, wenn der Geist auch nur annäherungsweise einmal von ihr ergriffen war. Dazu hatte mir das Studium des väterlichen Nachlasses verholfen. Die Hauptquellen dafür waren, neben den Vorlesungen über die „Thatsachen des Bewusstseins", sein Vortrag über das „System der Sittenlehre" (1812, in den „Nachgelassenen Werken", Bd. 3, abgedruckt, eine auch jetzt noch viel zu wenig benutzte Haupturkunde über Fichte's Lehre) und seine „Anweisung zum seligen Leben", welche, was in den Vorlesungen als Sittlichkeit und als Leben in den Ideen bezeichnet wurde, mit dem Lichte der Religion verklärte und als die echte Religiosität aufwies. Die Mutter liess dies Buch nicht von sich; es verband sie immer wieder mit dem Geiste ihres vorangegangenen Gatten. Sie schrieb in ihrer schlichten Weise darüber an ihre Freundin Charlotte von Schiller: „Diese Vorlesungen sind meine Lieblinge; denn sie sagen mir ganz, wonach wir eigentlich ringen müssen, und ich freue mich, dass es einmal so deutlich ausgesprochen wurde, was die wahren Resultate seiner Philosophie und seiner Forschungen sind, dass sie ganz mit dem wirklichen Christenthum (nicht wie es gewöhnlich unter den Menschen cursirt) übereinstimmen." *)

Dieser festgegründeten, alles Andere streng ausschliessenden und keinen Compromiss mit ihm gestattenden sittlich-religiösen Weltanschauung, welche den Menschen und seine

*) J. G. Fichte's Leben und literarischer Briefwechsel (2. Aufl., Leipzig 1862), II, 406.

Freiheit zum Mittelpunkt macht, und in der ich soeben zu wurzeln begann, trat nun Schelling's gleich mächtiges und überzeugendes Wort entgegen von der Göttlichkeit und Herrlichkeit der Natur, von der Gegenwart Gottes im All, von der stillen Ruhe und streitlosen Gelassenheit, welche sich über das Gemüth ausbreitet, wenn es, dem subjectiven Eigenwillen und Eigendenken entsagend, dem Geiste des All und seiner Nothwendigkeit nachforscht. Es gibt keine höhere Offenbarung weder in Wissenschaft noch in Religion und Kunst, als die der Göttlichkeit des All; ja von dieser Offenbarung fangen jene erst an und haben Bedeutung nur durch sie. Wo nur immer, auch blos vorübergehend, jene Offenbarung geschehen ist: da war Begeisterung, Abwerfen endlicher Formen, Aufhören allen Widerstreits, Einigkeit und wunderbare Uebereinstimmung, bei der grössten Eigenthümlichkeit der Geister, allgememeines Bündniss der Künste und Wissenschaften, ihre Frucht. *)

Solche Stellen wahrer und aus sicherer Tiefe geschöpfter Begeisterung, neben der grossen speculativen Klarheit des dargelegten Princips, waren für mich von entscheidender Wirkung. Ich selbst war ein überwiegend sinnender, durch meine Anlagen, die durchaus nicht den väterlichen glichen, der Naturforschung zugewandter Mensch; diese ganze Weltanschauung, zugleich der antiken verwandt und an sich selbst poetisch, musste eine gewaltige Anziehungskraft auf mich üben. Und dennoch konnte ich an sie nicht hingeben, was ich, wenigstens ahnungsweise, schon als festen Besitz meines Denkens und Willens betrachtete. Es stritten sich, so zu sagen, zwei Begeisterungen in mir, welche mir unversöhnbar schienen. Die eine behauptete, dass die wahre Welt erst zu schaffen sei durch freie Thaten des Geistes; die andere lehrte, dass das Wahre, Vollkommenste schon vor-

*) So Schelling in den „Aphorismen zur Einleitung in die Naturphilosophie": Jahrbücher der Medicin, 1805, Kap. 1, S. 3.

handen sei, dass es ewig und allgegenwärtig uns umgebe. Nur darauf komme es an, in der Wissenschaft wie im Leben, durch reine Hingebung an dasselbe es zu verstehen. Ich strebte nach Ausgleichung dieses Grundgegensatzes aller Bildung, und natürlich war es, dass ich sie in der Vergangenheit, im Studium der Geschichte der Philosophie suchte, wo ja ähnliche Conflicte, nur in anderer Gestalt, schon vorgekommen sein mussten. Damit war zugleich aber auch meine überwiegend kritische, vermittelnde Richtung, das Streben nach Ausgleichung der Gegensätze für immer entschieden. Selbst das Beispiel der starren Abgeschlossenheit des Vaters trug dazu bei, mich auf den entgegengesetzten Weg zu leiten. Wie er indess die Nachtheile seiner Denkweise, so habe auch ich das Misliche der meinigen, nur auf andere Art, zu empfinden gehabt, durch allerlei abschätzige Bezeichnungen meines Standpunkts, welche mich nur belehrten, wie selten es sei, dass ein unverdrossen Strebender im Ganzen seines Strebens und seiner dadurch bedingten wissenschaftlichen Neigungen und Bedürfnisse beurtheilt werde, nicht blos rhapsodisch und nach ihm fremden Massstäben des Urtheils.

Hier aber ist noch eine Betrachtung allgemeiner Art einzuschalten, welche bei solchen „Confessionen“ nicht unbeachtet bleiben darf. Goethe hat gewissenhaft und weise seine Lebenserinnerungen als Dichtung und Wahrheit bezeichnet: ersteres darum, weil, wie er selbst es bezeugt, seine längst überwundene geistige Vergangenheit nur dadurch ihm wieder lebendig zu werden vermochte, dass er sie mit gereifterer Einsicht von neuem durchlebte, um so, was verworren und absatzweise in ihm vorgegangen war, nun klar und in concentrirter Einheit wiedergeben zu können. Es gewährt dies ein treues, wenn auch nicht eigentlich historisches Bild geistiger Entwickelung. Einen andern Bericht wüsste auch ich nicht zu geben; man kann dem etwa zwanzigjährigen Jüngling, als jene Kämpfe in ihm begannen, nicht

zutrauen, dass er sich klar gewesen wäre, weder über die Tiefe der Principien, noch über den Umfang der Consequenzen, welche jede der beiden entgegengesetzten Weltanschauungen in sich verbarg. Was er empfand, war nur das Gefühl des tiefen Werthes von beiden, und der Wunsch zwischen ihnen eine Versöhnung zu finden. Thatsache ist, dass der Ausgleich, den ich tastend, aber unablässig suchte, der erste Antrieb zu selbständiger philosophischer Forschung geworden ist, und dass dies zugleich die Richtung derselben bestimmte, welche eben deshalb vorzugsweise dem Menschen und seiner Bestimmung, wie seinem Verhältniss zur Wahrheit, d. h. erkenntniss-theoretischen und psychologisch-ethischen Untersuchungen sich zuwenden musste, und vor allen Dingen einer kritischen Erforschung der Geschichte der Philosophie.

In letzterer ging ich zunächst nur bis auf den Ausgangspunkt der neuern speculativen Entwickelung, auf Des Cartes, zurück, um von da aus zum vollern Verständniss der Gegenwart zu gelangen. Durch meine philologische Vorbildung gewöhnt, mich an das Studium der Quellen zu halten, begann ich durch die Hauptwerke von Des Cartes, Malebranche, Spinoza, Leibniz, der grossen englischen Philosophen mich durchzuarbeiten.

Was die wissenschaftlichen Ergebnisse waren, davon lohnt es sich nicht, hier zu sprechen; dieselben sind direct oder indirect in meinen philosophischen Werken niedergelegt. Belehrend ist es dagegen, der sittlich didaktischen Wirkung zu gedenken, welche diese Quellenstudien auf meinen Geist übten. Ihnen eigentlich bin ich meine ganze wissenschaftliche Denkweise, die volle Selbständigkeit meines Geistes und Urtheils, die Emancipation von der herrschenden Zeitphilosophie schuldig geworden. Ich war nicht mehr Anhänger einer bestimmten Schule; ich verlor aber damit auch den sehr bedeutenden Vortheil, welcher literarisch in solcher

Stellung liegt. Ich hatte geraume Zeit, ja fast immer „wider den Strom zu schwimmen“.

Durch solche genaue und lebendig anregende Studien wurden mir nämlich nicht blos jene magern, oft paradox klingenden sogenannten „Hauptsätze“ der Systeme überliefert, wie sie die damals gewöhnlichen Werke über Geschichte der Philosophie aufzählten; ich lernte die Philosophen selber kennen, nicht als abstracte Denker, sondern als vollmenschliche Persönlichkeiten; ich wurde in ihren ganzen geistigen Horizont, in ihre Ausgangspunkte und Ziele, kurz in den Geist und Stil ihres Philosophirens eingeführt, meist zu meiner grossen Freude, Ueberraschung und Erbauung. Aber ich musste in meinen ersten Veröffentlichungen mit dem Ausdruck dieser Begeisterung sehr zurückhaltend sein, um nicht damals (ich rede von der Epoche 1816—30) mich geradezu lächerlich zu machen, wenn ich mit dem Bekenntniss hervorträte, dass Leibniz und Kant meine wissenschaftlichen Vorbilder seien, nicht die damals hochgefeierten Vollender der absoluten Philosophie.*) Die, welche ich so verehren gelernt, genossen dazumal sehr geringer Achtung, noch weniger irgendwelcher Beachtung. Locke und sein Empirismus galten, namentlich in Hegel'schen

*) Hatte doch noch im Jahre 1838 ein entschlossener Vertheidiger des absoluten Hegelthums mich bei dem Publikum als einen für die Speculation verlorenen Menschen denuncirt, weil ich in meinen Vorlesungen in Berlin 1820—21, denen er beiwohnte, selbst meinem Vater gegenüber mich als „eingefleischt in Kantianismus“ hatte ertappen lassen! (K. L. Michelet, Geschichte der letzten Systeme in Deutschland [Berlin 1838], II, 630.) Umgekehrt: den speculativen Dunst, der damals die Köpfe benebelte, niedergeschlagen zu haben durch Kantische Zucht und Nüchternheit, wenigstens mitthätig dabei gewesen zu sein, halte ich noch jetzt für ein Verdienst, um so mehr, als einiger Muth dazu gehörte. Sich gegen die damals herrschenden, besonders durch die Berliner „Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik“ vertretenen Autoritäten aufzulehnen, wurde fast als persönliche Gefahr beurtheilt. Ich erhielt zu jener Zeit wohlwollend warnende Briefe aus Berlin, welche mich dringend mahnten, von diesen Wegen abzulassen, wenn ich mein persönliches Gedeihen nicht empfindlich gefährden wolle!

Kreisen, fast als Schimpfbezeichnung; ich hatte in seinem Werke einen der besonnensten, behutsamsten, folgerichtigsten Denker, dabei von musterhafter Klarheit und Präcision der Darstellung, kennen gelernt. Von Berkeley's Idealismus wurde, schon seit Kant und Fichte, eine entstellende Ueberlieferung umhergeboten; bei ihm selbst fand ich die Lehre ganz anders, höchst geistvoll und in ihrer Art wohlbegründet. Er hat die durchgeführteste und schlagendste Kritik des verworrenen Begriffs der „Materie“ gegeben; in seiner Lehre ist die erste und gründlichste Widerlegung jeder Form des Materialismus enthalten; und nur nach diesem kritischen Ergebniss ist der Werth derselben zu beurtheilen. Kant's Vorwurf, dass seine Lehre doch nur Empirismus sei, ist zwar begründet; aber er trifft nicht und schmälert ebenso wenig die Bedeutung seiner eigentlichen Leistung.

Hume endlich, im Ganzen seiner Denkweise betrachtet und besonders nach seinem ersten und bedeutendsten Werke: „A treatise on human nature“ beurtheilt (seine spätern „Essays“ sind lediglich ein popularisirter und abgekürzter Auszug desselben), erscheint auf Locke's Voraussetzungen fortbauend als der consequentere, subtilere und gründlichere Denker. Er war das für die englische Philosophie, was Kant für die deutsche geworden; und die Verwandtschaft seines Geistes mit dem Kantischen ist kaum zu verkennen. Nach dem Locke'schen Princip, dass Alles im Bewusstsein aus Impressionen stamme, folgert er sehr consequent die Nichtobjectivität des Substanzbegriffes und des Causalitätsgesetzes, und zerstört damit jede Möglichkeit auf dem Wege der Reflexion das substantielle Wesen der Dinge und die wahren Ursachen ihrer Veränderung zu ergründen. Aber eine eigentlich skeptische Denkweise, eine Zerstörung der höhern Ueberzeugungen des Menschen, liegt am allerwenigsten in seinem Sinne; er verweist um so stärker auf den „natürlichen Glauben“ und lehrt überhaupt und überall die Aussprüche des unreflectirten Menschenbewusstseins beachten.

Er ist überwiegend Psycholog und sein Talent merkwürdig feiner und scharfsinniger psychologischer Analyse macht auch jetzt noch sein Studium für jeden Psychologen fast unentbehrlich, während seine klare, gleichmäsig fortschreitende, ohne pedantische Langweiligkeit kein Mittelglied überspringende Darstellung ihn zu einem der wenigen classischen philosophischen Schriftsteller erhebt. Reid und die schottische Schule entgingen damals meiner Aufmerksamkeit; ich lernte sie erst viel später kennen.

In allen diesen Werken nun, ebenso wie bei Leibniz und Kant, fand ich eine Reihenfolge genau bestimmter, menschlicher Forschung zugänglicher Probleme in klarer Ordnung behandelt und nach den verschiedensten Gesichtspunkten untersucht. Ich konnte immer lernen und prüfen, weil ich über das Thatsächliche orientirt blieb und den erklärenden Begriff mit dem Gegenstande zu vergleichen vermochte. Durch dies lernende Prüfen fand ich mich sichtlich gefördert. Jenes Generalisiren der Probleme, jenes „Ableiten“ in Bausch und Bogen, jenes Hypostasiren blosser Abstractionen, jenes Hinweggleiten über die allerverwickeltsten Fragen mit den Siebenmeilenstiefeln des „absoluten Begriffs“, kurz die ganze Manier unserer modernen Scholastik fand sich hier nirgends, ja sie musste solchem einfach klaren, besonnenen Verfahren gegenüber, gleichviel welche bestimmte Resultate dasselbe darbot, formell betrachtet im Nachtheil erscheinen.

Man muss sich den Gesammteindruck der bezeichneten Werke und ihrer Vortragsweise genau vergegenwärtigen, um erklärlich zu finden, wie, in Vergleich zu denselben, der Eindruck zunächst von Spinoza's „Ethik“, dann auch von den in analogem Geist entworfenen Schriften seiner Nachfolger, durchaus kein vortheilhafter, am allerwenigsten ein imponirender für mich war.

Ich nahte Spinoza's Ethik zunächst mit grösster Lernbegierde, mit entschiedenster Verehrung. Hatte doch Fr. H. Jacobi ihr das Zeugniss streng logischer Consequenz

und unwiderleglicher Beweiskraft gegeben. Schelling hatte sie sogar als methodisches Muster nachgebildet in der eigenen „Darstellung seines Systemes der Philosophie“ (1801). Ich fand wieder jene grossartige Anschauung von der Ausgleichung aller Gegensätze in der harmonischen Einheit des Universums, jene quietistische Hingebung an die Nothwendigkeit alles Daseins und Geschehens, jene Erhebung über die gemein menschlichen Nützlichkeits- und Zweckvorstellungen, welche mir schon in Schelling entgegengetreten waren, aber ohne die geistvoll sachliche Erfüllung, die Schelling in seinen naturphilosophischen Constructionen gegeben hatte. Bei Spinoza war Alles viel zu abstract und universalistisch unbestimmt gehalten, um in Betreff der Einzelprobleme bis zu der bestimmten Einsicht vorzudringen, wie er sie gelöst wissen wolle, was seine eigentliche Meinung sei. Das Ganze gleicht weit mehr einer logisch-schematischen Einreihung der empirischen Thatsachen unter gewisse abstracte Kategorien (res extensa — res cogitans), als einer wirklichen Ableitung oder Erklärung derselben; und die äusserste Dürftigkeit seiner naturphilosophischen und psychologischen Grundbestimmungen (motus und quies — cogitatio und voluntas), unter welche dennoch das ganze reiche Leben der Natur und des Geistes eingezwängt werden soll, steigert im Fortlaufe des Werks nur noch den Eindruck dieser Ungenüge. Daher ist das eigentliche Verständniss desselben im Ganzen wie im Einzelnen so ungemein schwierig; seine Sätze und Definitionen in ihrer räthselhaften Kürze lassen die vielfachste Deutung zu. Sie haben daher, fast vergleichbar denen Herakleitos des „Dunkeln“, die Anziehungskraft alles Unbestimmten und eben damit Geheimnissvollen, sich an ihrer Lösung zu versuchen.

Man fing an, gerade ihrer Unbestimmtheit und Unklarheit wegen sie für besonders tiefsinnig oder werthvoll zu halten. Ein Beispiel von schlimmster Wirkung für die Nachfolger Spinoza's und für die Anhänger seiner Denkweise,

welche sich gewöhnten, in Dunkelheit Tiefsinn, in unvergohrenen Gedankenrhapsodien, eigenen und fremden, überschwenglichen Wahrheitsgehalt zu erblicken. Es wird nicht geleugnet werden können, dass eine ganze, auch jetzt noch nicht völlig ausgestorbene philosophische Literaturepoche in Deutschland mit jenem Kennzeichen behaftet sei. Dass ich selbst mich zu solchen Erzeugnissen deutscher Speculation nur ablehnend und mistrauisch verhalten konnte, erklärt sich aus dem Vorhergehenden hinlänglich und mag manche schroffe polemische Aeusserung in meinen früheren kritischen Schriften entschuldigen.

Gross dagegen und tiefbeherzigenswerth erschien mir bei Spinoza der ethische Schluss des Ganzen, die Lehre, wie man sich durch adäquates Erkennen aus der „servitus" (dem Gebundensein an unwahre Vorstellungen der „imaginatio", welche falsche cupiditates erzeugt) zur „libertas", zur befreienden Einsicht erheben könne, wie dies Alles in uns gleich nothwendig und eben deshalb gleich werthlos und lediglich ein vorübergehendes Ereigniss für uns sei, das gleichgültige Schauspiel unserer Betrachtung. Das Verständniss unserer Affecte, die Einsicht über ihre Entstehung, wurde mir auf überzeugendste Weise als zugleich die Befreiung von ihren Banden dargethan, weil es uns in die Ruhe affectloser Betrachtung erhebt. Ich musste die Grösse, den Adel dieser Gesinnung verehren; aber ich gestand mir, dass eine blos negative Ruhe mich nicht befriedige. Ich konnte mir damals noch nicht klar genug aussprechen, was ich erst bei weiter fortschreitender Lebens- und Verstandesbildung einsah, dass jene affectlos resignirende Lebensweisheit, jene Befreiung von niedern Antrieben und Strebungen nur die beiläufige Nebenbedingung, eigentlicher noch der Nebenerfolg eines wahrhaft sittlichen Lebens, nicht der Gipfel desselben sei, welcher vielmehr in possitiven Freiheitsthaten, in idealen Leistungen bestehe, vor deren begeisternder Befriedigung (die allerdings auch „Affect", still

fortwirkender „Enthusiasmus“ ist, „heroische Liebe“ nach der treffenden Bezeichnung G. Bruno's) man die niedern Affecte und Lebensstrebungen von selbst vergisst, weil man nicht Zeit hat oder Neigung, sich ihnen hinzugeben, bei den höhern Interessen, welche vollständig unser Leben erfüllen.

Dennoch beschäftigte Spinoza's Lehre anfänglich mich lange Zeit. Die Zweifel und Kämpfe, die dadurch in mir hervorgerufen wurden, entzweiten mich mit dem, was mir bisher als eigentlich heilig und erstrebenswerth gegolten hatte. Dass ich dadurch mich tief unglücklich fühlte, ist erklärlich; ebenso aber auch, dass die formellen Bedenken, die ich gegen Spinoza's Darstellungsweise zu hegen begann, mich nicht unempfänglich machten für die Grösse und Wahrheit seiner Grundanschauung; denn diese war wirklich in mich eingedrungen. Was mich jedoch zuerst ermuthigte, meinem Gefühle der Unbefriedigung einigen Werth beizulegen, war das Studium Leibnizens, dessen hohe Bedeutung Spinoza gegenüber damals von den philosophischen Koryphäen tief herabgedrückt wurde, während ich bei der Beschäftigung mit seinen Werken mehr und mehr das umgekehrte Verhältniss sachlich begründet fand. Ihm bin ich viel, ja das Entscheidende schuldig geworden: er gewährte mir die Ergänzung, deren ich bedurfte.

Bei ihm fand ich dieselbe hohe Idee von der Einheit, Vollkommenheit und innern Harmonie des Universums, wie bei Spinoza, aber gesteigert und vertieft. Was bei diesem blosse Assertion blieb, die gefangen unter dem Banne eines abstracten Begriffsschematismus und einer fatalistischen, jeden Zweckbegriff ausschliessenden Nothwendigkeitslehre, keine eigentliche Ueberzeugungskraft gewinnen konnte, das war von Leibniz durch seine dynamische Fassung des Substanzbegriffes belebt, durch den Zweckbegriff vergeistigt, durch Hervorhebung des „Gesetzes der Stetigkeit“ („lex continui“) der Erfahrung und damit zugleich der Be-

greiflichkeit angenähert worden. Besonders die Entdeckung, oder sage ich besser: die Auffindung des letztgenannten Gesetzes schien mir eine der glücklichsten, wichtigsten, folgereichsten, weil es in der Erfahrung seine durchgängige Bestätigung findet, und weil es zugleich doch uns einladet, diese Bestätigung in noch unbekannten Erfahrungsgebieten aufzusuchen. Es enthält Wahrheit und wird doch zugleich heuristisches Princip, um neue Wahrheiten und Bestätigungen aufzusuchen. Und wenn der gegenwärtige Standpunkt naturwissenschaftlicher Bildung darauf gerichtet ist, überall die Mittelglieder und die Uebergänge aufzusuchen', nichts unvorbereitet und sprungweise entstehen zu lassen, so hat Leibniz schon längst das allgemeine Gesetz dafür ausgesprochen.

Gleicherweise fand ich in ihm, wie bei Spinoza, dieselbe Anerkennung des Princips der Nothwendigkeit, strengen Determinismus mit Ausschluss alles blos Zufälligen, Ungeordneten, Chaotischen in der Schöpfung. Aber diese Nothwendigkeit ist nicht blos die „metaphysische“ der ewigen Wahrheiten, sondern die gesammte Anordnung der Welt, und jegliches Besondere, was in ihr geschieht, zeigt sich als das Werk „moralischer“, nach dem Begriffe der Zweckmässigkeit bedingter Nothwendigkeit.

Dieser Begriff „moralischer Nothwendigkeit“ in seiner grossartigen Einfachheit und Klarheit wurde mir eine der folgenreichsten, erfreulichsten Ueberzeugungen; und noch jetzt halte ich ihn für eine der wichtigsten Entdeckungen der neuern Philosophie, ganz dazu geeignet, der Metaphysik eine völlig neue Wendung zu geben, was zum Theil schon geschehen, nach allen Seiten hin aber noch nicht geschehen ist. Mir im Besondern, der ich in den Banden eines spinozistischen Determinismus zu verschmachten in Gefahr stand, wurde er eine segensvolle Befreiung, eine Evidenz von durchschlagender Wirkung, wie ich sie nur noch ein paar mal sonst empfunden habe; so bei der Entdeckung der nicht

minder grossartigen Lehre Kant's vom „homo noumenon", von dem „ausser der Zeit stehenden, intelligiblen Charakter" des Menschen, während er zugleich zeitlich und räumlich bedingtes „Sinnenwesen" („homo phaenomenon") sei. Darf ich neben so grossen Entdeckungen von meinen eigenen Bestrebungen reden, so lassen sich dieselben dahin zusammenfassen, dass ich jene beiden Wahrheiten, jede in ihrem Bereich, nach ihren Consequenzen weiter auszuführen und zu vollständiger Begreiflichkeit zu erheben beflissen war.

Aber auch sonst erschien mir die Leibniz'sche Lehre wie ein begeisterter Hymnus auf die Schönheit und weisheitsvolle Vollkommenheit des Weltganzen, nicht jedoch in überschwenglich phantastischer Weise, in willkürlichen Fictionen, sondern getragen und begründet durch den tiefeindringenden Blick des Forschers für das Charakteristische der Weltthatsachen, worin gerade die Genialität des Leibniz'schen Geistes, neben Aristoteles und Kant, die ihm darin glichen, fast so einzig sich bewährt. J. G. Fichte hat einmal von Leibniz gesagt: er sei, falls er sich ganz verstanden, vielleicht der einzig wahrhaft überzeugte Philosoph gewesen; — und warum sollte er sich nicht verstanden haben? setzt er hinzu. Dies meinen und sagen wir auch. Hat er nicht fast immer Recht in seinen, wenn auch nur gelegentlich hingeworfenen einzelnen Apercü's? Zeigt er nicht in diesen, wie in den ebenso kurzen und treffenden kritischen Winken eine merkwürdige Ueberlegenheit des Urtheils und Scharfsinns über die grosse Mehrzahl seiner philosophischen Zeitgenossen? Hat er überhaupt nicht weit in die Zukunft hinausgeblickt, da die meisten seiner Grundanschauungen sich bestätigt haben, da namentlich sein Begriff von der Seele als die einzig richtige Grundlage für Umbildung der Psychologie entweder schon anerkannt ist oder fürder erkannt werden wird? Und wie behauptet werden darf, dass Leibniz damals gekommen war, um seine Zeit von dem Joche eines düstern spinozistischen Pantheismus zu befreien, so

darf hinzugefügt werden, dass auch jetzt noch sein Geist, die Grundanschauungen seiner Philosophie, stark genug gewesen seien, das Joch des neuen Pantheismus zu durchbrechen. Welchergestalt dies geschehen, ist selbst schon der Geschichte der neuern Philosophie einverleibt; aber ich darf es für nicht unverdienstlich halten, dass ich zuerst oder doch am entschiedensten auf die hohe Bedeutung Leibnizens in diesem Betreff zurückgewiesen habe.

So war mir die nächste, aber erfolgreichste Frucht dieses freilich mühevollen und umständlichen Studienganges, dass ich mich völlig zu emancipiren begann von der Autorität der zunächst mir überlieferten Urtheile und Ansichten über die philosophische Vergangenheit. Ich musste sie gerade in den wesentlichsten Punkten aus factischen Gründen für oberflächlich und irreführend erklären. Ich überzeugte mich, wie auch in der Geschichte der Philosophie gar vieles eine fable convenue sei, die den kritisch belehrenden Werth ihres Studiums geradezu aufhebt und zerstört. Ich fasste den doppelten Vorsatz: selber zuzusehen, aber zugleich mein eigenes Philosophiren nur historisch zu treiben, möglichst genau erforschend und benutzend, was die Vergangenheit mir an belehrenden Anknüpfungspunkten gewähren könne. Dass hierbei nicht die streng historische Zeitfolge der Systeme, am wenigsten ein angeblich in ihnen sich darstellender dialektischer Process mich leitete, überhaupt nicht die formelle Consequenz der Denksysteme mir massgebend sein konnte, sondern völlig ebenso, und oft weit mehr noch, einzelne Winke, tiefschauende Blicke, weitreichende, aber vielleicht noch unentwickelte Apercü's, mir von entscheidender Belehrung waren, dies ergibt sich von selbst nach meinen allgemein erlangten Ueberzeugungen.

Ueberhaupt beachtete und verehrte ich am meisten den gesunden, richtig treffenden, durch keinerlei Vorurtheil, sei es der gemeinen Tradition, sei es einer blos formellen Consequenz, getrübten oder beirrten Blick der Denker für die

Eigenthümlichkeit der Thatsachen. In diesem angeborenen, nicht anzulernenden, aber durch Uebung zu steigernden Talente fand ich gerade die specifisch philosophische Anlage, und in dem Reichthum und der Vielseitigkeit dieses Aneignungsvermögens für das Charakteristische und Ursprüngliche der Dinge sah ich die eigentliche Quelle philosophischer Productivität. Und nach diesem Massstabe konnte ich, soweit ich um mich schaute im ganzen Verlaufe der Geschichte der Philosophie, in ihr doch nur vier solcher Genien erster Ordnung entdecken, „qui nil moliuntur inepte", productive Geister in jenem höchsten Sinne, deren eindringendem Blicke der ganze Reichthum des Universums offen lag, die immer richtig darin lasen und das Gefundene zutreffend bezeichneten, in denen daher eine noch unbenutzte Fülle anregender Keime ruht. Es sind Platon und Aristoteles, Leibniz und Kant; die übrigen philosophischen Grössen, wie ausgezeichnet auch manche durch Scharfsinn und Denkstrenge, weichen gegen sie zurück. Denn consequente Denksysteme zu entwerfen, irgendeinen Gedanken, ein Princip darin bis zur Erschöpfung seines Wahrheitsgehaltes auszuspinnen, ist nur für eine philosophische Thätigkeit zweiter Ordnung zu halten. Es ist werthvoll zu zeigen, wie weit die Berechtigung eines philosophischen Princips reiche, was mit einer bestimmten Hypothese auszurichten sei. Und einen falschen Weg, einen Irrthum für immer abzuschneiden, werde dies nun mit bewusstem kritischem Vorsatz vollbracht, oder geschehe es unwillkürlich, ja wider Willen, indem man selbst die Consequenzen eines Irrthums hervorzuarbeiten getrieben wird: auch dies ist als ein belehrender Erfolg anzuschlagen. Aber es sind insgesammt doch nur philosophische Thaten von vorübergehend förderndem Werthe, Uebergänge und Zwischenstufen bezeichnend, welche unentbehrlich sind, um die stete Selbsterneuerung der Wissenschaft nicht ruhen zu lassen. Das Ewige, Unvergängliche und eben darum Classische in der Philosophie

dagegen besteht darin, einen unveränderlich wahren Gedanken, ein weithinreichendes, immer von neuem bestätigtes Gedankenprincip zum ersten mal in die Erkenntniss einzuführen. Die Schöpfungen solcher Geister (wir reden nicht allein von der Philosophie) sind daher selbst auch von ewigem, „classischem" Werthe; sie sind „Wetzsteine des Denkens", wie Schelling einmal mit Recht die Werke des Aristoteles bezeichnet, weil sie allgemein bildend, krafterweckend wirken, so gewiss der mächtigere Genius den schwächeren, aber erregbaren kräftigend an sich zieht. Dies ist, beispielsweise, um näherliegenden Parallelen auszuweichen, die Grundverschiedenheit zwischen Spinoza und Leibniz, der ebenso verschiedene Eindruck, welchen die Werke beider hinterlassen: die des Spinoza, den Trieb der kritischen Bedenken erregend, um die vorliegenden Dunkelheiten und Paradoxien aufzuklären; während die von Leibniz den Trieb eigener Productivität hervorrufen, indem man sich durch sie fast immer dem Einfluss eines überlegenen Geistes hingegeben fühlt, dessen treffende Gedankenblitze und originale Anregungen zur Selbstthätigkeit befeuern. Er darf darum, nicht minder wie Kant, uns noch immer zum „Wetzstein unseres Denkens" empfohlen sein.

Verwundern kann es nun nicht, dass, als ich, mit diesen Vorstudien ausgestattet, der Hegel'schen Lehre mich zuwandte, der einzigen, welche damals als geschlossenes System, in der wohlgerüsteten Form streng logischer Durchführung mir dargeboten wurde, ich dennoch einen minder imponirenden Eindruck von ihr empfing, als wie die meisten der jüngern Mitstrebenden ihn empfanden. Ich rede nicht von der spätern, ausführlichen Kritik, welche ich ihr in meinen „Beiträgen zur Charakteristik der neuern Philosophie" (zweite Auflage 1841, S. 782—1032) widmete, welche das langerwogene Ergebniss eines reifern Studiums derselben war. Dieser Kritik wird man schon nach ihrer historischen Stellung zugestehen müssen, dass sie die erste gewesen sei, welche

das System in allen seinen Theilen von Innen her geprüft, nach seinen eigenen Prämissen gewürdigt hat. Auch ist das Gesammtresultat derselben so sehr vom allgemeinen Urtheil der später Prüfenden bestätigt worden, dass sein Eindruck bei den Zeitgenossen ein bleibender, in seinen Wirkungen unwiderruflicher geworden ist.

Hiervon rede ich nun nicht, sondern von dem, was ich bei dem frühesten Studium Hegel's diesem abgewann, was mir Quelle der Belehrung und Befriedigung in ihm wurde, was mich dagegen als Grundbedenken von ihm entfernte, ja auf fast ebenso abstossende Weise, wie bei Spinoza, auf mich wirkte. Ich muss bekennen, dass der unwillkürliche Protest dagegen, aber zugleich der Wunsch, diese Polemik meines Gemüths zu einer wissenschaftlich berechtigten zu erheben, endlich der Vorsatz, den dadurch entstandenen neuen Anforderungen auf speculativem Wege genugzuthun, seit jener Zeit der eigentlich antreibende Sporn meines Philosophirens geworden sind. Und dies begründet, nach richtiger Schätzung, gewiss kein kleines Anrecht auf Dankbarkeit, welche ich dem mächtigen Geiste Hegel's schulde.

Zuerst musste ich mir eingestehen, wenn auch den gewöhnlichen Gegnern Hegel's dies ein allzu grosses Zugeständniss scheinen mag, dass mit seiner Methode ein völlig neuer Stil, eine vollkommnere Behandlungsweise der philosophischen Probleme in die Speculation eingeführt sei, sowol in Betreff der Kritik, als in Hinsicht auf ihre selbständige Weiterentwickelung.

Er lehrte nachdrücklich — was man nachher wieder so oft vergessen hat — dass die philosophische Kritik, wenn sie Erfolg haben solle, sich in den Mittelpunkt der beurtheilten Systeme zu stellen habe, von Innen her und nach seiner eigenen Consequenz das Princip derselben prüfend, in seiner begrenzten Berechtigung es aufweisend und dadurch über sich hinausführend, dass somit alles echte Widerlegen zugleich die theilweise Anerkennung des Frühern, seine

„Aufbewahrung“ in einem höhern Ganzen in sich schliesse. Ich sah hier, was Leibniz in seinen Kritiken schon thatsächlich und praktisch geübt hatte, mit Bewusstsein ausgesprochen und zur allgemeinen Maxime erhoben. Was mich abstiess, was mir zugleich aus jener richtigen Maxime nicht zu folgen schien, war der darauf gegründete Versuch Hegel's, die ganze Geschichte der Philosophie hiernach in einen durchaus unpersönlichen dialektischen Process zu verwandeln, in dem die Subjecte nur die äusserlich erscheinenden Träger einer innern, an ihnen sich vollziehenden Nothwendigkeit des „Begriffes“ sind; ein Widerwille, dessen Motiv ich auch jetzt noch für vollkommen begründet erachte, bei dem ich nur damals in jugendlicher Unreife des Urtheils die Entschuldigung übersah, dass, wenn ein neuer Gedanke zum ersten mal mit voller Energie ausgesprochen wird, dies ohne eine gewisse Uebertreibung, ohne Einseitigkeit, fast nicht möglich ist.*) Dem Proteste gegen diese Einseitigkeit machte ich in meiner ersten kritischen Schrift („Beiträge zur Charakteristik der neuern Philosophie“, erste Auflage, geschrieben 1826—27, erschienen erst 1829) in der „Einleitung“, nachdrücklich Luft, wo das Recht der Individualität, der Antheil, den die Eigenthümlichkeit der wissenschaftlichen Genien gerade an der Förderung der Philosophie nimmt, in seiner Unentbehrlichkeit aufgewiesen wird, wo zugleich am Beispiele der neuern Philosophie gezeigt werden soll, dass ihre Geschichte weder ein mit Nothwendigkeit verlaufender dialektischer Process, noch eben darum eine blos

*) Wie hart und jeden Compromiss ausschliessend sich diese Ansicht bei Hegel ausspricht, kann man beispielsweise aus der Schlusserklärung seiner „Geschichte der Philosophie“ ersehen, in welcher aufs entschiedenste das Doppelte behauptet wird: einestheils, dass die äussere Reihe der philosophischen Systeme eine innerlich nothwendige Stufenfolge dieser Wissenschaft darstelle; andererseits, dass diese Vielheit, diese Aufeinanderfolge an sich doch nur „das Sichselbsterkennen des einen absoluten Geistes“ sei, welcher „diesen langen Zug von Geistern zu den einzelnen Pulsschlägen seines Lebens verwendet“. (Hegel's Werke, XV, 690. 691.)

einfache „Reihenfolge" hinter einander sich abwickelnder Systeme sei. Von dieser Grunddifferenz der Auffassung wird übrigens später noch ausführlicher zu handeln sein.

Zugleich aber war durch das Studium Hegel's mir klar geworden, dass nur ein ganzes System das andere widerlegen könne, indem diesem weder durch einzelne Einwendungen beizukommen sei, noch durch einzelne, ihm eingeschaltete (oder selbst inoculirte) Verbesserungen aufgeholfen werden könne. (Diesen letztern Versuch schienen mir nämlich einige Nachbesserer Hegel's aus dem Kreise seiner eigenen Schule in der That vollbringen zu wollen!) In allen seinen Theilen müsse es gleichmässig gesteigert, erweitert, berichtigt werden durch die alldurchdringende Wirkung des neuen Princips, welches auch methodologisch eine Umbildung des ganzen Systems begründen müsse. Was mir dies neue Princip dem Hegel'schen gegenüber war, brauche ich kaum zu sagen; es ist soeben in Kürze schon bezeichnet worden, und alle meine Schriften geben dafür ein directes und indirectes Zeugniss.

Dagegen war mir der grosse Grundgedanke Hegel's: „dass alles Wirkliche vernünftig sei", dass jedes aber auch in seiner eigenthümlichen Vernünftigkeit aufgewiesen werden müsse, und dass eben darin die eigentliche und einzige Aufgabe der Philosophie bestehe, ebenso überzeugend, als mir dieser Gedanke zugleich doch eine unendliche Aufgabe in sich zu schliessen schien; denn dies „Hineinverständigen" des Einzelgeistes in die „Vernunft" des Weltganzen nach seiner unendlich reichen Eigenthümlichkeit könne nach dem Masse seines innern Talents und seiner äussern Leistungsfähigkeit immer doch nur ein particuläres sein, die Färbung seiner persönlichen Auffassung nicht abstreifen, überhaupt die Grenzen seiner Individualität nicht überschreiten. Es bildete sich mir die Ueberzeugung, die mich bei meinen kritischen und wissenschaftlichen Bestrebungen stets geleitet hat und die auch vielen meiner äussern Unternehmungen

zur Erklärung dient: dass nur durch freies Zusammenwirken mehrerer im Princip einverstandener Denker die Philosophie, wie jede sonstige Wissenschaft, wahrhaft gefördert werden könne, dass auch hier eine „Theilung der Arbeit" unerlasslich sei.

Dies durch Instinct und Einsicht erzeugte wissenschaftliche Geselligkeitsgefühl schrieb auch meiner Polemik ihre bestimmte Grenze vor. Ich darf mich auf die Thatsache berufen, dass ich niemals der Angreifende war. Das Schauspiel literarischer Klopffechtereien, öffentlicher Halsgerichte und kritischer Hinrichtungen, unter Verschärfung derselben durch raffinirten Hohn und Beleidigung, waren mir äusserst widerwärtig. Lessing's treffendes Wort fiel mir jedesmal dabei ein: „es sei ein gar ekler Anblick, eine Spinne die andere fressen zu sehen". Hatte ich doch dergleichen Beispiele in der kurz vorher abgelaufenen philosophischen Periode zahlreich kennen gelernt. Auch die Hegel'sche Schule schien einige Zeit einen ähnlichen Terrorismus üben zu wollen und wandte auch gegen mich ein paarmal solche Waffen. Ich glaubte in derben Erwiderungen zeigen zu müssen, wie wenig ich mich dadurch erschrecken liesse. Man wurde nachher höflicher, aber kaum gründlicher in seinen Kritiken. Das Gesammtergebniss aller dieser fremden und eigenen Erfahrungen war für mich eine geringe Meinung von dem Werthe der gewöhnlichen Kritik, selbst von ihrem Einfluss auf die öffentliche Meinung, und der Vorsatz, meinerseits einen andern Ton anzuschlagen, statt der blossen Kritik Verständigung zu versuchen und auch in der principiell entgegengesetzten Ansicht das Element aufzufinden, was mir zur eigenen Weiterbildung, zur schärfern Begründung der eigenen Ueberzeugung dienen könnte. Nur diejenigen Lehren direct zu bekämpfen habe ich für Pflicht erachtet, welche ich in ihren Resultaten als bildungsfeindlich, zerstörend für die höhern Güter der Menschheit erachten musste, während ich den andern abweichenden Bestrebungen neben mir völlig

unbestrittenen Raum zu gönnen bereit war. Dies Alles darf ich ohne den falschen Schein des Eigenlobes bekennen; denn von seinen Vorsätzen und von Thatsachen kann man ohne Selbstüberhebung reden. Jene gehen aus dem Willen hervor, und diese sind einer unbestreitbaren Controle der Andern unterworfen. Anders verhält es sich mit der Frage, ob diesen Vorsätzen die Ausführung stets entsprochen habe, ob Talent und gewissenhafte Treue im Einzelnen dazu genügend waren? Hierüber geziemt sich kein eigenes Urtheil.

Alle diese sympathischen und antipathischen Regungen, diese frühesten Vorsätze der Forschung und noch unausgebildeten Entwürfe zu ihrer Ausführung sind nun in meiner ersten philosophischen Schrift: „Sätze zur Vorschule der Theologie“ niedergelegt (geschrieben 1823, verspätet in ihrem Erscheinen bis 1826). Sie enthält sozusagen das Programm meiner philosophischen Zukunft, den Kampf gegen den damals herrschenden Pantheismus, die Ankündigung und versuchte Begründung dessen, was ich späterhin als „concreten Theismus“ bezeichnete, alles nicht ohne Lebhaftigkeit und ohne das Gefühl tiefer Ueberzeugung vorgetragen, was eben der Schrift bei ihrem Erscheinen ein gewisses Interesse und Freunde erwarb. Ausser den öffentlichen Beurtheilungen empfing ich von Johann Friedrich von Meyer aus Frankfurt (vom 10. März 1824), und was mir noch wichtiger, von Daub in Heidelberg *) aufmunternd beistimmende Urtheile (welche, neben andern Briefen, künftig einmal aus meinem Nachlass veröffentlicht werden sollen). Schelling, dem ich das im Druck erschienene Werk um Urtheil und Belehrung bittend übersendete, antwortete mir aufs freundlichste, verwies mich aber letztere betreffend auf seine soeben „im Druck begriffenen“ Vorlesungen über die

*) Beiden verehrten Männern hatte ich das Manuscript zur Empfehlung an einen Verleger mitgetheilt. Es irrte lange in der Welt umher, und einige Zeit hielt ich es für verloren.

Mythologie. Hegel, dem ich eine gleiche Ansprache und Bitte gewidmet hatte, liess dieselbe unerwidert. Herbart würdigte mich einer freundlichen, zugleich aber warnend belehrenden Beurtheilung in der „Halleschen Literaturzeitung", deren Winke ich aber nicht für mich zu verwerthen vermochte, theils weil ich den Urheber derselben nicht errieth, theils weil mir Herbart's Werke damals noch fern lagen.

Allen jenen Ueberzeugungen nach ihrem wesentlichen Gehalte bin ich nun bis zum gegenwärtigen Augenblicke treu geblieben, weil sie mit meinen persönlichen Gesinnungen, meinem geistigen Bedürfniss innigst verwachsen waren. Gleich Jacobi, der es ebenfalls ausdrücklich von sich bekennt und dessen Beispiel mich in meinem Vorsatze kräftigst bestätigte, konnte ich nur diejenige Weltansicht für die wahre halten, welche zugleich meinem Gemüthe die volle Befriedigung bot. Ich bin „Persönlichkeitsphilosoph" geblieben, mag mir dies zur Ehre oder zur Unehre gereichen; zur treuen Rechenschaftsablegung dient das Bekenntniss jedenfalls. Für mich hat deshalb die jetzt vergessene Jugendschrift keinen andern Werth mehr, als für jenes Treugebliebensein einen Beleg zu geben.

Doch erachte ich mit jenem Bekenntniss weder etwas Abschätziges noch etwas der Entschuldigung Bedürfendes von meinem Philosophiren behauptet zu haben. Die Speculation ist mitnichten blos ein scharfsinniges Gewebe logischer Begriffe oder interesseloser Hypothesen. In erster und höchster Instanz soll sie zur „Weisheit" erziehen; sie hat den Menschen über sich zu verständigen, das Räthsel seiner Bestimmung ihm zu deuten. Dies ist weder möglich noch zulässig, ohne seinem ethisch-religiösen Bedürfniss das volle Verständniss gewährt zu haben; und auch nach ihrem äusserlich bleibenden Erfolge entscheidet sich das Schicksal einer Philosophie und daran, wie sie jenem

rein menschlichen Bedürfniss zu genügen vermochte. Und dies geschieht von Rechts wegen und nach innerer Nothwendigkeit.

Aber es stellte sich mir damals alsbald die weitere Aufgabe, meinen Kampf mit dem herrschenden Pantheismus, wie er thetisch in der „Vorschule" geführt war, nun auch kritisch zu rechtfertigen und auf die dadurch nöthig werdende völlige Umbildung des Systems der Philosophie auch in seinen erkenntnisstheoretischen Ausgangspunkten hinzuweisen; denn hier, musste ich finden, liege das πρῶτον ψεῦδος der ganzen von mir bekämpften Weltansicht. Dies sollten die schon erwähnten „Beiträge zur Charakteristik der neuern Philosophie" leisten, deren erste Ausgabe nur diesen kritisch-polemischen Zweck verfolgt. (Die zweite, gänzlich umgearbeitete und erweiterte Ausgabe vom Jahre 1841 steckte sich dagegen das weitere Ziel, eine völlig objectiv gehaltene, „kritische Geschichte der Philosophie von Des-Cartes bis Hegel" zu geben.) Jener erste Zweck blieb nicht unerreicht. Trotz des starken, ja gehässigen Angriffs, den die Schrift in den Berliner „Jahrbüchern für wissenschaftliche Kritik" zu erfahren hatte, gewann sie mir dennoch selbst in Hegel'schen Kreisen Anerkennung. Manche, wie Göschel, später auch Gabler, noch später sogar der vorzüglichste von allen, K. Rosenkranz, sprachen ihre Beistimmung in der Sache aus, aber sie wollten den gleichen Sinn in Hegel selbst entdecken. Viel wichtiger war es, dass ich dadurch die Freundschaft Weisse's, Sengler's, Chalybäus', Fr. Hoffmann's, K. Ph. Fischer's und eines ganzen Kreises jüngerer Denker (unter diesen besonders H. Ulrici's und J. U. Wirth's) mir erwarb, welche mich in den Stand setzten, bald darauf durch Gründung der „Zeitschrift für Philosophie und speculative Theologie" (seit 1837) der Polemik gegen die Hegel'sche Richtung und dem Wiederaufbau der Philosophie

auf dem Boden des Theismus einen gemeinschaftlichen Mittelpunkt darzubieten.

Damit komme ich zur Berichterstattung über die Epoche, in der ich directen und anerkannten Antheil nahm an der Weiterbildung deutscher Philosophie und so eigentlich erst ins öffentliche Leben trat. Sie beginnt mit dem Jahre 1830.

Zweiter Abschnitt.

Mein wissenschaftliches Verhältniss zu Christian Hermann Weisse. Charakteristik der beiderseitigen Standpunkte.

1. Thatsächliches und Persönliches.

Nach dem Tode meines Freundes Christian Hermann Weisse kam bei der kritischen Würdigung seines philosophischen Standpunktes mehrfach auch das Verhältniss zur Sprache, in welches er sich zu meinen philosophischen Bestrebungen gestellt habe. Diese Erwähnung lag in der Natur der historischen Beziehungen zwischen uns und konnte nicht ausbleiben; denn in der That waren wir beide am Ende der zwanziger Jahre, zwar ohne von einander zu wissen, aber doch gleichzeitig, die Ersten gewesen, welche mit einer Kritik der Hegel'schen Lehre hervortraten, die unter Anerkennung der grossen Bedeutung des Systems dennoch behauptete, sein Princip habe nur relative Berechtigung, während es absolute und universale Bedeutung in Anspruch nehme; sein „Monismus" des Begriffes müsse ergänzt werden durch Anerkennung eines „Mehr als Begriffsmässigen" in den Dingen, welches mitnichten, wie das System behaupte und consequenterweise behaupten müsse, das Wesenlose und Zufällige in ihnen sei, sondern umgekehrt dasjenige Element bezeichne, was nur auf Eigenheit, individuelle Selbstthat in ihnen zurückgeführt werden könne, kurz das Vorhandensein einer indivi-

dualisirenden Macht in allem Realen beurkunde. Dem „Panlogismus“ des Systems und der behaupteten „Nothwendigkeit“ seines dialektischen Processes gegenüber schrieben wir das Princip des Individualismus, der Freiheit und der Persönlichkeit auf unsere Fahne.

Es wird nicht geleugnet werden können, dass wir mit jener kritischen Ausstellung den entscheidenden Punkt trafen, der selbst den minder Kundigen, neben dem Grossen und Wahren des Hegel'schen Grundgedankens: „die Gegenwart der Vernunft in allem Wirklichen nachzuweisen“, auch die Schranke bezeichnen konnte, in welcher jener Gedanke innerhalb des Systems noch gefangen lag. Weisse selbst hat dies Verhältniss so treffend als gerecht in seiner Vorrede zur „Metaphysik“ (S. IV) mit folgenden Worten bezeichnet: „Die formale Wahrheit wie die materiale Unwahrheit der Hegel'schen Philosophie, die gediegene Trefflichkeit ihrer Methode und die trostlose Kahlheit ihrer Resultate drangen sich mit gleicher Evidenz meinem Geiste auf und spornten denselben an, mit Anstrengung aller seiner Kräfte die Lösung dieses Widerspruchs zu suchen.“ Aber dem gleichen Gefühle waren auch Einzelne in den eigentlich Hegel'schen Kreisen nicht verschlossen; durch jene Erklärungen war der Glaube an die Unüberschreitbarkeit des Systemes, der Bann seiner Autorität gebrochen, und ein unbedingter Anhänger des Hegelthums sah sich zum Geständniss genöthigt, dass wir innerhalb der Schule selbst „einen Theil derselben, ohne dass Hegel es ahnen konnte, mit in den Abfall hineingezogen und so unserm Standpunkt auf kurze Zeit einen halben Sieg zuzuwenden gewusst hätten“. *)

So war es erklärlich, dass bei den zahlreichen und heftigen Angriffen, welche die damals noch scheinbar einver-

*) C. L. Michelet, Geschichte der letzten Systeme der Philosophie in Deutschland von Kant bis Hegel (Berlin 1838), II, 630.

standene und wohlorganisirte Schule Hegel's uns entgegenwarf, wir als solidarisch Verbundene betrachtet wurden, und eine öffentliche Erklärung Weisse's über sein Verhältniss zu meinem frühesten kritischen Werke („Beiträge zur Charakteristik der neuern Philosophie") konnte diese Auffassung nur bestätigen.*) Wir selbst nämlich, damals noch im Werden und in eigener Entwickelung begriffen, glaubten an eine solche vollständigere Uebereinstimmung, nicht nur in Betreff unseres polemischen Verhältnisses zu Hegel's Lehre und des neu zu erstrebenden Zieles, sondern auch in Rücksicht des Weges, der uns zu jenem Ziele führen sollte. Dennoch war schon in unsern ersten Arbeiten für den schärfer Blickenden (und Anton Günther in seinen damaligen kritischen Schriften über uns war ein solcher) die Differenz der beiderseitigen Ausgangspunkte deutlich genug bezeichnet, die uns auch im weitern Verfolge unserer Studien hinderte, auf die Ergebnisse des Andern sich zu berufen und im eignen Namen auf ihnen fortzubauen. Weisse selbst hat dies Verhältniss sehr wahr und offen auf folgende Weise bezeichnet: „Wir haben aus unserer Differenz, wo es im Einzelnen die Gelegenheit gab, nie ein Hehl gemacht, und wenn wir in unsern grössern Arbeiten uns der gegenseitigen Polemik meist enthalten haben, so wird man uns gegenseitiges Lobhudeln gewiss noch weniger vorwerfen können. Mehr stillschweigend als ausdrücklich waren wir übereingekommen, uns in jenen Arbeiten der gegenseitigen Rücksichtsnahme möglichst zu überheben und es dem Erfolge zu überlassen, wiefern er uns einander nähern oder weiter von einander entfernen werde." **)

Diese gegenwärtig ziemlich vergessenen oder wenigstens unaufgeklärt gebliebenen wissenschaftlichen Verhältnisse jetzt

*) Weisse, System der Aesthetik (Leipzig 1830), I, 4.

**) Weisse, Das philosophische Problem der Gegenwart, Sendschreiben an J. H. Fichte (Leipzig 1842), S. 12.

noch erneuert zur Sprache zu bringen, würde kaum der Mühe verlohnen, ja es könnte überflüssig erscheinen, da ich selbst bekenne, dass, was blos historisch an ihnen ist, ohne Schaden der Vergessenheit überlassen werden könnte; — wenn der innere Grund jener Differenzen nicht noch immer seine Kraft übte, wenn er nicht noch bis zur Stunde in anderer Gestalt und in neuen Begriffsverknüpfungen sich geltend machte, sodass er auch jetzt noch ein wirksames Ferment bildet bei den gegenwärtigen, scheinbar weit davon abliegenden philosophischen Verhandlungen. Vielleicht sogar ist es nicht zu viel behauptet, wie der weitere Verlauf zeigen wird, dass selbst die zukünftige Entwickelung der Philosophie wesentlich dadurch bedingt sei, wie man sich in jener Cardinalfrage entscheide, welche schon damals den Grund unserer Differenzen bildete.

Inzwischen konnte ich meine eigenen Erklärungen über das Historische jener Beziehungen noch in Anstand lassen, da ich wusste, dass ein einsichtsvoller und längstbewährter Forscher über Geschichte der Philosophie, Johann Eduard Erdmann in Halle, sich mit einem Werke über die neueste Entwickelung der deutschen Speculation beschäftige.*) Diese Schrift war abzuwarten; denn sie konnte meine Berichterstattung überflüssig machen. Das Werk ist soeben erschienen, und es wird gewiss von vielen Lesern mit Dank begrüsst werden wegen der reichen und vielseitigen Belehrung, welche es bietet. Auch bespricht es unsere beiderseitigen Bestrebungen ausführlich; aber wie ich erachten muss, sachlich nicht erschöpfend oder zutreffend, weil es zu wenig die innern Motive hervortreten lässt, nach welchen jeder von uns, wenigstens in eigenem guten Glauben und nach seiner aufrichtigen Ueberzeugung, sich für berechtigt hielt, von Hegel „abzufallen“ und in neuen Wegen sich zu

*) Grundriss der Geschichte der Philosophie von J. E. Erdmann. Zweiter Band: Philosophie der Neuzeit (Berlin 1866).

versuchen. Doch bin ich weit entfernt, diese Mängel seiner Darstellung im Sinne eines Tadels oder einer Anklage zu rügen; es bleibe eine einfache gelegentliche Notiz! Wer die unendlichen Schwierigkeiten würdigt, welche darin liegen, von fast einem halben Hundert philosophischer Schriftsteller, welche hier zur Erwähnung kommen mussten, und von ihren oft zahlreichen Werken sich auch nur eine übersichtliche Kenntniss zu verschaffen, um ihre eigenthümlichen Leistungen kurz zu charakterisiren und darnach jedem die rechte Stellung anzuweisen im Gesammtbilde der philosophischen Gegenwart, der wird nicht nur einzelne Fehlgriffe und Lücken zu entschuldigen wissen, sondern sie für unvermeidlich erklären bei einem Unternehmen solcher Art. Jedenfalls wird er die Sorgfalt und den Fleiss anerkennen müssen, welche Erdmann auch auf diesen, nur als „Anhang" behandelten Theil seines grössern Werks verwandt hat. Mit Recht darf er in der Vorrede (S. v) für sich anführen, dass, „wenn der Werth einer Arbeit nach der Mühe geschätzt würde, die sie gekostet hät, dieser Theil entschieden das Beste an seinem Buche wäre"; denn, fügt er später (S. 795) hinzu, „die Zahl der philosophischen Werke lässt auch dem Fachmann nur die Alternative: Werke sauern Schweisses entweder nur zu durchblättern, oder Männer, die sich's sauer werden liessen, ganz zu ignoriren." Wenn daher nicht alle der philosophischen Zeitgenossen, welche er dort bespricht, ganz befriedigt sein werden mit dem Zutreffenden der Charakteristik, welche er ihrer Lehre hat zutheil werden lassen, so sind sie doch durch jene urkundliche Zusammenstellung wenigstens der Vergessenheit entrissen und dem Gedächtniss der philosophischen Nachkommenschaft einverleibt. Dies allein schon verdient den anerkennendsten Dank; denn jenes Gedächtniss gerade ist gar oft launenhaft und vergesslich.

Dennoch sei nicht verhehlt, dass uns noch ein tieferer Grund obzuwalten scheint, welcher Erdmann verhinderte, den philosophischen Bestrebungen, die eine Um- und Neu-

bildung gerade von Hegel aus im Auge hatten, eingehendes Interesse zuzuwenden. Seiner eigenen, gar nicht verhehlten Ueberzeugung zufolge sind diese Bestrebungen eigentlich überflüssig, ja sogar unberechtigt; denn nach seiner Meinung lassen sich die Bedürfnisse, denen sie gerecht werden wollen, recht gut befriedigen, ohne aus dem Umkreise des Hegel'schen Systems und seinen Voraussetzungen herauszutreten. Und so erklärt sich vollständig die sonst paradoxe Erscheinung, dass er den Männern, welche in principieller Opposition zu Hegel standen, grössere Aufmerksamkeit und volleres Interesse zuwendet, als denen, welche von Hegel aus weiter zu gelangen suchten! Er hat in seinem grössern Werke von Franz *Baader*, von *Herbart*, ja selbst von *Schopenhauer*, welchen letztern er nach meiner Ueberzeugung sogar überschätzt, indem er ihm eine Herbart „ergänzende“ Bedeutung beilegt, welche er nicht beanspruchen kann, so gewiss derjenige, welcher dem wohlbegründeten Gedanken einer „Vielheit“ des Realen eine blos behauptete, willkürlich ersonnene „Einheit“ gegenüberstellt, darum noch nicht als ein wissenschaftlich „Ergänzender“ für den andern betrachtet werden darf, — er hat von jenen Denkern eine gründlich quellenmässige und sehr dankenswerthe Darstellung gegeben. Wir fragen nicht, wie ein so anerkennendes Urtheil über die Berechtigung ihrer Leistungen in Erdmann's wissenschaftlichem Bewusstsein mit der unbedingten Anerkennung des Hegel'schen Systems sich vertrage; uns ist diese unwillkürliche Inconsequenz vielmehr ein erfreulicher Beweis davon, dass es noch über die Grenzen Hegel'scher Philosophie hinaus für ihn philosophische Interessen geben könne. Und wenn wir bemerken müssen, dass er dies philosophische Interesse für uns, die ihm Näherstehenden, nicht hat rege werden lassen, so mag davon allerdings (denn dies ist ohne Zweifel seine Meinung) das wenig Belangreiche unserer Leistungen die Schuld tragen. Es könnte aber auch so gedeutet werden, dass nach einer sehr

erklärlichen psychologischen Erfahrung die näher Verbundenen wegen geringerer Differenzen einander weit entschiedener abstossen, als diejenigen, welchen jede innere Beziehung zueinander fehlt und die keine gemeinschaftlichen Berührungspunkte haben. Zu einer ganz ähnlichen Betrachtung gibt uns der erwähnte „Anhang“ in seinem neuesten Werke Gelegenheit. Hier hat er gewiss mit grossem Rechte die geistvollen und originalen Lehren eines Fechner und eines Lotze durch umständlicheres Eingehen vor andern ausgezeichnet. Auch wir halten dies für wohlgethan und höchst zeitgemäss, um neue Gesichtspunkte, frische Anregungen in die Wissenschaft zu bringen. Aber zur Hegel'schen Philosophie stehen diese Anregungen in gar keiner Beziehung, ja in einer, wenn auch unausgesprochen gebliebenen feindlichen Opposition.

Wie dies sich aber auch verhalten möge: für mich geht daraus ebenso das Recht, wie das Bedürfniss hervor, meinerseits, solange ich es noch vermag, über jene Verhältnisse mich ausführlich zu erklären. Dabei dürfte sich bestätigen, dass dies keineswegs blos Fragen von gestern betrifft, sondern dass ihre Bedeutung weit über ihre damaligen historischen Beziehungen in die Gegenwart hinüberreiche und hier erst ihre definitive Erledigung finden könne.

2. Zwei entgegengesetzte Auffassungen über den Entwickelungsgang nachhegel'scher Speculation. Aeussere und innere Folgen davon.

Den Hauptgrund meiner Differenz mit Weisse kann ich am kürzesten dahin bezeichnen, dass jeder von uns eine andere Meinung hatte theils von dem Entwickelungsgesetze der Philosophie überhaupt, theils deshalb auch darüber, wie von Hegel aus dieselbe sich weiter zu entwickeln habe.

Weisse fand in Hegel's System, darüber eigentlich mit den stricten Anhängern Hegel's übereinstimmend, das vollständige und vollgültige, lücken- wie fehlerlose Gesammtergebniss der Speculation seit Kant. Auf diesem Ergebniss sei stetig fortzubauen und von hier aus der nächste Schritt zu thun. Diesen Schritt hatte nach seiner Ueberzeugung seine eigene Lehre gethan, welche somit für ihn gerade ebenso die einzig rechtmässige, alle andern Systeme neben sich ausschliessende Fortsetzerin der wahren Speculation war, wie zu seiner Zeit Hegel, Schelling gegenüber, wie dieser für Fichte und Kant es gewesen sei. So hat sein talentvoller Schüler, Rudolf Seydel, nur seinen Sinn und seine eigensten Intentionen ausgesprochen, wenn er in dem Nekrolog auf seinen verehrten Lehrer*) ausdrücklich sagt: „dass Weisse derjenige sei, welcher die Hauptlinie der philosophischen Entwickelung nach Hegel allein in ebenbürtiger Weise fortgeführt habe".

Ich selbst war gleich anfangs über dies Alles entgegengesetzter Meinung. Durch meinen philosophischen Bildungsgang veranlasst, der von einem eingehenden und auf meine ganze Folgezeit nachwirkenden Studium Kant's und der „Wissenschaftslehre" (in ihrer zweiten Gestalt) erst zu Schelling und später zu Hegel mich hingeführt hatte, hielt ich mich überzeugt und fasste gleich in meinen ersten kritisch-polemischen Schriften diesen Punkt sofort ins Auge, dass man noch einmal auf Kant zurückgehen müsse, um die in ihm, überhaupt in der „Reflexionsphilosophie" zurückgebliebenen, noch nicht zu ihrem Rechte gekommenen Elemente zur Kritik der neueren Systeme und zur Weiterbildung der Philosophie zu verwenden.

Aus gleichem Grunde war mir auch Fichte in der ersten Gestalt seines Systems nicht der einzig berechtigte

*) Christian Hermann Weisse, ein Nekrolog von Rudolf Seydel (Leipzig 1866), S. 16.

Nachfolger Kant's. Ich musste in seiner blos „deduciren-den“ Methode, im „Ableiten“ aus dem Ich als dem höchsten Principe, in seinem allzu raschen Versuche einer „Philosophie aus Einem Stück“, ein bedenkliches Abweichen finden von der behutsamern Kant'schen Methode des aufsteigenden, das höchste Princip erst suchenden Verfahrens; und die zweite Gestalt der Wissenschaftslehre, welche mit dem deutlichen Bewusstsein dieser Anforderungen (in den einleitenden Vorträgen über „die Thatsachen des Bewusstseins“) diesen aufsteigenden, das höchste Princip aus jenen Thatsachen des Bewusstseins begründenden Weg wirklich einschlägt, war und ist mir noch jetzt die relativ vollkommnere Gestalt des Systems, während ein stricter Anhänger Hegel's (C. L. Michelet) eben deshalb darin nur eine „Versandung“ von Fichte's ursprünglicher Lehre erblicken konnte. Aus denselben Gründen ferner galten mir Fries und die ihm verwandten Denker durchaus nicht mit Hegel und den Seinigen als „Heerführer der Seichtigkeit“, indem ich finden musste, dass in ihnen wenigstens die Erinnerung an den einzig rechten Ausgangspunkt der Speculation, den der Reflexion und Selbsterkenntniss, entschieden festgehalten sei. Am wenigsten daher war mir Kant, überhaupt die Reflexionsphilosophie völlig absorbirt und daraufgegangen in Schelling's und in Hegel's Standpunkten. Für mich enthielt sie vielmehr ein sehr starkes und wirksames Element der kritischen Selbstorientirung über den Grundirrthum jener Lehren, über ihre „hartnäckige Besinnungslosigkeit“, wie Fichte wol Schelling gegenüber seinen kritischen Protest auszudrücken liebte, indem es nicht genügen könne, die „Absolutheit“ seines Standpunktes blos zu postuliren. Darum endlich war mir nicht Hegel, sondern K. Chr. Krause derjenige Philosoph der Neuzeit, welcher die „Gesammtarchitektonik“ des Systems der Philosophie am richtigsten gezeichnet habe, indem er, das Haupterwerbniss Kant's festhaltend, in einem „ersten, subjectiv-analytischen Theile“ zum höchsten

Princip, zur Idee des Urwesens aufzusteigen suchte, um damit den Einschritt in den zweiten, den „objectiv-synthetischen Theil“ zu gewinnen.

Nach dieser Grundauffassung sind meine ersten kritischen Werke entworfen („Beiträge zur Charakteristik der neueren Philosophie“, 1829, zweite Auflage 1841, und „Ueber Gegensatz, Wendepunkt und Ziel heutiger Philosophie“, 1832), und ich bin in weiterm Verlaufe derselben treu geblieben, ganz ebenso wie Weisse der seinigen.

Aber auch in Betreff Herbart's, dieses damals seitab stehenden Denkers, konnte ich mich nicht rein negativ, blos ablehnend verhalten, wie mit seltener Uebereinstimmung alle aus jenen philosophischen Bildungskreisen. Das Studium seiner (grössern) „Metaphysik“ und seiner „Psychologie“ überzeugte mich vielmehr von der Nothwendigkeit, dem „Gegebenen“, Wechselnden, eine qualitative Mannichfaltigkeit beharrlicher Realwesen („Urpositionen“) zu Grunde zu legen, und darum gerade hatte mir Herbart's Princip des Individualismus, der monistischen Lehre Hegel's gegenüber, unentbehrlichen Werth, ja durchschlagende Bedeutung. Aber Herbart's „einfache“ Realwesen (reine „Urpositionen“) waren für meine Metaphysik kein Letztes, bei welchem die metaphysische Forschung als der Grenze des sicher Erkennbaren stehen zu bleiben habe. Durch den gleichfalls nothwendigen Begriff „innerer Wechselbeziehung“ unter ihnen begründete sich vielmehr für mich der Gedanke eines absoluten einenden Weltprincips um so stärker, welcher zuletzt nur in der Idee eines all- und selbstbewussten Absoluten seinen erklärenden Abschluss finden konnte. Diese Ergebnisse in dialektischer Durcharbeitung zu zeigen, war Aufgabe meiner „Ontologie“ (geschrieben 1835, erschienen 1836), welche in der Vorrede (S. VI) über dies Doppelverhältniss zu Hegel und Herbart ganz ebenso sich ausspricht, wie ich es späterhin nur bestätigen und weiter ausführen konnte. Der banale Vorwurf des „Eklekticismus, welcher mir deshalb

hier und da von den „Monisten" an den Kopf geworfen wurde, erschütterte mich wenig. Er bewies mir damals nur und jetzt noch, wie gründlich verschroben die herrschenden Vorstellungen über philosophische Entwickelung seien; als wenn nicht gerade jeder echte Fortschritt nur darin bestehen könne, aller Vorarbeiten sich zu bemächtigen, um daraus ein vollständigeres, ein relativ erschöpfendes Ganzes der Wahrheit herauszuläutern.

Was jedoch Weissen seinerseits zu der Behauptung veranlasste, dass sein System den einzig berechtigten Fortschritt über Hegel enthalte, war durchaus nichts oben Abgeschöpftes oder das Ergebniss einer selbstüberschätzenden Illusion, sondern konnte als berechtigtes Bewusstsein von dem Werthe seiner eigenthümlichen Leistung gelten; und eben diesen Punkt finden wir bei Erdmann zu wenig berücksichtigt. Er ist aber der Ausgangs- und Erklärungsgrund für seine von da aus mit seltener Ausdauer und Consequenz durchgeführte Lehre, und so bietet er auch das einzig gerechte Kriterium zu seiner Beurtheilung. Darum wird es gestattet sein, im Folgenden noch einmal darauf zurückzukommen.

Wenn Weisse selbst übrigens jenen Anspruch auf Alleingeltung seines Systems nach Hegel späterhin nicht lauter und entschiedener nach Aussen erhob — in seinem Bewusstsein zurückgenommen hat er ihn eigentlich niemals, er wirkte vielmehr stillschweigend mit bei Beurtheilung der Werke seiner philosophischen Zeitgenossen —, so geschah dies ohne Zweifel aus dem sehr berechtigten Grunde, weil diese „Prätension" die Schwierigkeiten nur vermehrt hätte, welche ohnehin der Anerkennung neuer Leistungen damals im Wege standen.

Dazu kam noch die in diesem Betreff ganz entgegengesetzte Gesinnung seiner nächsten, mit ihm gegen Hegel verbundenen Freunde. Ich selbst namentlich war gleich anfangs mit der ausführlich motivirten Behauptung hervorgetreten, dass die volle und ganze Entwickelung der Philosophie niemals

eine einfache und zugleich stetige sei, indem nur ein System jedesmal als allein berechtigtes (höchstens als das relativ vorzüglichere) betrachtet werden dürfe, dass im Gegentheil mehr als eine philosophische Richtung neben einander nicht nur gelten könne, sondern sogar gelten müsse; dass es überhaupt einer der unberechtigsten Ansprüche sei, weil beruhend auf gänzlichem Misverständniss der wahren Beschaffenheit philosophischer Aufgaben, „Schule" machen zu wollen, und unbedingte „Anhänger", d. h. Copien seiner eigenen jeweiligen Denkweise zu verlangen. Sei man dagegen zur Einsicht gelangt, wie complicirt und vieldeutig ihrer Natur nach gerade die philosophischen Probleme sind, wie man jederzeit nur eine besondere Seite derselben auffassen könne, welche consequent und erschöpfend durchzuführen die einzig zu hoffende wie zu fordernde Leistung sei: so werde man gerade durch diese Erwägungen von der blossen Polemik zur abwägenden Kritik der Gegengründe geführt und damit endlich das einzige, für die Wissenschaft förderliche Verhältniss eingeleitet, „dass man in der gegnerischen Ansicht das Element der eigenen Weiterbildung aufsucht".

Und bei der Lebhaftigkeit solcher Ueberzeugungen durfte es kaum als Selbstüberhebung gelten, wenn ich erklärte: nicht sowol darauf komme es mir an, gewisse philosophische Einseitigkeiten zu bekämpfen, um diese oder jene philosophische Wahrheit an ihre Stelle zu setzen, als vielmehr daran sei mir gelegen, die ganze jeweilige Art unseres Philosophirens und philosophischen Verkehrs auf eine höhere Stufe kritischer Selbstorientirung zu bringen, sodass nun dasjenige mit vollem Bewusstsein und mit beschleunigtem Erfolg geschähe, was in der bisherigen Weise des Kampfes der Schulen nur als der unbewusste oder nachträgliche Erfolg sehr spät, sehr mühsam und sehr unvollständig sich ergeben konnte: das Gesammtresultat der Wahrheit aus jenen verschiedenen Vorarbeiten zu gewinnen und es als gemeinsam Erworbenes zum Bewusstsein Aller zu bringen. Ueberzeugt

von dem Zeitgemässen und Hocherspriesslichen dieser Wendung hatte ich gewagt, eine „Philosophenversammlung“ zu beantragen, welche durch den Versuch mündlichen Verkehrs die praktische Ausführbarkeit meines Gedankens ergeben sollte. In Deutschland wurde der Vorschlag nur theilweise mit Beifall begrüsst, die meisten, namentlich unter den Fachgenossen, wandten sich mit offener Misbilligung oder mit stumm ironischem Lächeln davon ab. Nur von Frankreich her, aus dem Munde eines berühmten theologischen Gelehrten, erscholl die Stimme der Aufmunterung und der Hoffnung für solche gemeinsame Bestrebungen, nicht nur zur Weiterbildung der Philosophie, sondern auch zu vertiefterer Einwirkung derselben auf das politische und religiöse Leben der Gegenwart. *)

Einmal jedoch, im Jahre 1847, kam die „Philosophenversammlung“ zu Stande, unter dem Schutze eines hohen fürstlichen Gönners, durch die Beihülfe wohlwollender Freunde und einiger Gleichgesinnter; und als erster sehr gewagter Versuch dieser Art konnte sie wol auf Anerkennung Anspruch machen. Aber der Erfolg war nur ein

*) J. Matter, De l'état moral, politique et litteraire de l'Allemagne (Paris 1847), II, 425—29. — Es ist noch immer wie für die Gegenwart geschrieben, was ein deutscher Berichterstatter darüber sagte: „Man erwäge wohl: ein Franzose ist es, der dies Vertrauensvotum für die Philosophie, zunächst für die deutsche, hier niederlegt. Noch mehr: es ist ein französischer Theolog, der im ganzen Verlaufe seines Werks sich als Gegner aller negativen Bestrebungen gezeigt hat. Eben er erklärt die Philosophie für die einzige Macht, welche die Wirren der Zeit zu schlichten im Stande sei, und er traut ihr zugleich eine That des Gemeingeistes zu, während die deutschen Fachgelehrten stolz sind auf ihr Bekenntniss, von der Philosophie nichts wissen, noch annehmen zu wollen, während andererseits die Schulphilosophen in ihren Klausen bleiben, um nur ihren Ruf und ihre Ruhe nicht zu gefährden durch Eingehen auf die bewegenden Fragen der Zeit. Ein kurzsichtiger Irrthum von beiden Seiten, gegen den wir den Protest seiner nachdrucksvollen Worte (Matter's) anrufen!“ Vgl. J. H. Fichte, Grundsätze für die Philosophie der Zukunft, ein Vortrag zur Eröffnung der ersten Philosophenversammlung in Gotha am 23. Sept. 1847 gehalten (Stuttgart 1847), Vorrede, S. v. vi.

halber: die Gegner hielten sich fern, bedeutende Männer, unter ihnen Weisse, versagten ihre Beistimmung zum Plane, noch mehr ihre Mitwirkung. Und was noch wichtiger: nur durch Wiederholung, durch Uebung und Gewöhnung konnte der erste Versuch sich Vertrauen erwerben, und so als gleichberechtigt sich einbürgern neben den andern, längst anerkannten gelehrten Versammlungen. Diese Wiederholung aber musste unterbleiben; denn die politische Erhebung der folgenden Jahre zog für geraume Zeit die geistigen Interessen der Nation vor eine ganz andere Rednerbühne, als die philosophische. So blieb das eigentliche Ziel unerreicht, welches ich in meiner Eröffnungsrede dahin bezeichnet hatte: jene Versammlungen sollten ein thatsächlicher und öffentlicher Protest sein gegen die Ausschliesslichkeit der Schulen und die Unversöhnlichkeit philosophischer Gegensätze. Diese zeigten sich vielmehr gerade damals unüberwindlicher, als ich gedacht, und so ist bis jetzt Alles beim Alten geblieben.

Doch sei ausdrücklich erinnert, dass Weisse's Bedenken durchaus unpersönlicher, rein wissenschaftlicher Art waren. Sie hingen genau zusammen mit seiner Gesammtauffassung des damaligen Zustandes der Speculation und von dem, was allein dabei noththue; dies aber könne durch keinerlei That des Zusammenwirkens, sondern allein durch die That des einzelnen Denkers vollbracht werden. Wir Andern durften ihm die Wahrheit dieser Auffassung vollständig zugestehen, ohne dass damit der Wunsch oder die Forderung an ihn selber erloschen wäre, diese seine eigenthümliche Leistung auch in mündlicher Verhandlung zu erproben und am Urtheile der Fachgenossen, sei es zu bestätigen, sei es zu modificiren, jedenfalls aber von der individuellen Beimischung zu befreien, welche jeder Einzelleistung vor solcher Erprobung angeheftet ist. Aber in letzter Instanz entscheidet hier doch nur die persönliche Stimmung und das Talent. Und so kann die noch immer offene Frage nach der vollkommenern Form des Verkehrs unter den Wissenschaftsgenossen dennoch nicht

gemeingültig und nicht zwingend für Alle erledigt werden. Die Forscherpersönlichkeit, in welcher der wissenschaftliche Geselligkeitstrieb vorschlägt in Aneignung des Fremden, der stets zugleich vom Talente begleitet ist, vermittelnde Anknüpfungspunkte zu finden, wird in ihrem wissenschaftlichen Verkehre die Neigung zu Gedankenaustausch und Ausgleichung niemals unbezeugt lassen, während der Trieb des einsamen selbstgenügsamen Forschens in Andern von jenen Regungen nur selten berührt wird. Wenn wir die beiden Heroen älterer Speculation, Leibniz und Spinoza, miteinander vergleichen, so werden wir den bezeichneten Gegensatz in ihnen auf das stärkste ausgeprägt finden. Leibniz bewährte auch darin seine geniale Vielseitigkeit, seinen erfinderischen Geist, dass er eigentlich immer gesellig dachte und trotz der überlegenen Macht und Selbständigkeit seines Genius überall doch glückliche Anknüpfungspunkte zu finden wusste, um fremde Ansichten überleitend den seinigen anzupassen, während Spinoza, unbekümmert um dies Alles, in der einsamen Ruhe seiner grossartigen Grundüberzeugung die völlige Genüge fand. Ebenso abgeschlossen und unzugänglich blieb Schelling, der, bis in sein hohes Alter nur für sich selber sinnend und forschend, ausdrücklich erklärte, „allein bleiben zu wollen und jeder Sektenstiftung abgeneigt zu sein, weil er keinem Andern, am wenigsten sich selbst die Freiheit der Untersuchung nehmen wolle“.*) Fichten dagegen drängte es zur Mittheilung, und sein Talent gab ihm immer neue Wege und Wendungen ein zum Versuche, seine Zeitgenossen „zum Verstehen zu zwingen“, was ihm von Schelling das charakteristische Spottwort zuzog, er habe „Kluge und Dumme“ zu sich bekehren wollen. So blieb auch Weisse, eben um jener „Prätension“ willen, überwiegend der einsame, sich selbst überlassene Denker, ohne dass

*) Schelling, Philosophische Schriften (Landshut 1809), S. 503, Note. Vgl. Vorrede, S. x.

ihn dies dennoch — und damit ist viel gesagt — ungerecht und parteiisch gemacht hätte gegen Fremdes, wenn es auch ohne wesentlichen Einfluss auf seine eigene Denkart blieb. Er war als productiver Philosoph consequenter und unerbittlicher Anhänger des eigenen Systems; aber als Mensch und als Beurtheiler fremder Werke konnte er frei über den Gegensatz hinwegsehen. Er zollte nicht blos den Leistungen früherer Denker, sondern auch denen der Mitlebenden eine neidlose Anerkennung, wenn er sie wirklich für Leistungen halten konnte. Als musterhaftes Beispiel dafür können wir an die eindringende Beurtheilung erinnern, welche er von Lotze's „Mikrokosmus" in der „Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik" veröffentlicht hat, die zugleich eine seiner letzten Arbeiten war. Wir sind zwar nicht im Stande, allen Theilen dieses Urtheils oder seinem Gesammtergebniss beistimmend uns anzuschliessen; und die Gründe dieser Abweichung hängen zugleich aufs genaueste zusammen mit der eigenen Differenz, welche uns von Weisse scheidet. Dies hindert aber nicht, der Gewissenhaftigkeit und umsichtigen Billigkeit volle Anerkennung zu zollen, mit der Weisse jene in ihren methodologischen Ausgangspunkten, wie in ihren Ergebnissen so völlig abweichende Weltansicht beurtheilt hat.

Alles dies muss uns um so mehr einladen, demjenigen näher zu treten, was ein so tiefsinniger speculativer Geist, ein so energischer und ausdauernder Charakter, bei so reichen und vielseitigen Vorstudien, wie wir dies Alles in Weisse vereinigt erblicken, Neues und Eigenthümliches für die Speculation hervorgebildet habe. Dabei können wir uns nicht verbergen: einestheils, dass zwar das Grundaperçu, welches ihn, nach seiner eigenthümlichen Auffassung von Hegel's System, über diesen hinaushob, immer treu von ihm bewahrt blieb; anderntheils aber auch, dass das neue Gebäude, welches er auf jener Grundlage zu errichten gedachte, nicht ohne Schwankungen und mannichfache Aenderungen

des Grundplanes zur Ausführung gekommen ist. Da zugleich seine schriftstellerische Laufbahn (leider schon jetzt!) abgeschlossen vor uns liegt: so wird es am besten und belehrendsten sein, jenen entscheidenden Ausgangspunkt zuerst mit voller Schärfe hervortreten zu lassen und dann zu zeigen, was Weisse in seinen letzten und reifsten Darstellungen daraus zu machen gewusst habe. Die Zwischenphasen dieser Entwickelung genau aufzuweisen, möchte schwierig sein und kaum lohnend für den gegenwärtigen Zweck einer allgemeinen Charakteristik.

3. Das negativ Absolute: Umbildung der „Beweise für das Dasein Gottes“.

Schon in seiner ersten grössern, eigentlich philosophischen Schrift, in seinem „Systeme der Aesthetik“ (1830), hat Weisse, zwar nur beiläufig in einer Note (I, 6. 7), aber mit Klarheit und Schärfe, die Grunddifferenz bezeichnet, welche ihn von Hegel trennte, und die ihn antrieb, einen Neubau des Systems der Philosophie zu versuchen, und zwar ausdrücklich auf Grundlagen der Hegel'schen Lehre.

„Wenn in dem berühmten und berüchtigten Satze: das Vernünftige ist das Wirkliche und das Wirkliche ist das Vernünftige, das Vernünftige die logische Idee, das Wirkliche aber das in Raum und Zeit (welche in Wahrheit, wiewol nicht nach Hegel, selbst unmittelbare Gestalten der logischen Idee sind) Daseiende und Werdende bezeichnen soll: so wäre derselbe vielmehr so zu setzen: das Vernünftige ist absolute Formbestimmung, die unbedingte Grundlage und conditio sine qua non des Wirklichen.“

Und in noch directerer Polemik gegen Hegel setzt er im Texte (S. 6) ausdrücklich hinzu: „Noch nämlich hat

sich die Wissenschaft der Logik nicht für dasjenige erkannt, was sie in Wahrheit ist: für die Totalität der nothwendigen und ewigen Begriffsformen, die allem Sein zu Grunde liegen, ohne an und für sich es schon zu enthalten oder zu erschöpfen. Daher kommt es, dass der Begriff der Idee, welcher unter diesen Formen die höchste und alle übrigen in sich befassende ist, dennoch in einem ziemlich unbestimmten und mehrdeutigen Sinne von ihr angewandt wird. Wie alle die vorhergehenden Begriffsbestimmungen, so verwechselt sie auch die der Idee, als die höchste unter ihnen, mit dem (nicht mehr logischen oder metaphysischen) Inhalte: dergestalt, dass sie das positive Mehr, welches in diesem ist, nicht anerkennt, sondern ihn, wo sie Bestimmungen, die von den logischen als solchen verschieden sind, an ihm findet, dies für eine Trübung und Verunstaltung des reinen und absoluten Begriffes erklärt."

Hierdurch ist nun mit Weisse's Worten aufs treffendste bezeichnet, was ihn mit Hegel's Lehre verband und was ihn zugleich auf das tiefste mit ihr entzweite, dasselbe, was er an einer andern, schon angeführten Stelle die „formale Wahrheit" und die „materielle Unwahrheit des Systems" nennt. Es ist die ganze antiindividualistische Richtung Hegel's, seine Neigung, das Allgemeine, Unpersönliche zu „verabsolutiren", das Individuelle, die Persönlichkeit als durchaus nur der Endlichkeit angehörend und als die perennirende Form „unendlicher Verendlichung" des Absoluten zu bezeichnen. Diese polemische Seite war es zunächst, die Weisse mit uns Andern verband, welche zugleich mir, wie ihm selber, die Ueberzeugung gab, dass auch in dem von uns Beiden versuchten Wiederaufbau des Systems nicht blos das Ziel, sondern auch der Weg zu diesem Ziele in wesentlicher Uebereinstimmung bleiben werden.

Aber schon hier, in der kritisch-polemischen Auffassung von Hegel's Princip, ergab sich bei schärferer Erwägung eine Differenz, welche uns im weitern Fortgange unserer

Arbeiten die volle Uebereinstimmung niemals gewinnen liess. Und nicht unwichtig ist es für die schärfere Einsicht in die gegenwärtigen Gestaltungen nachhegel'scher Philosophie, auf diese ursprüngliche Differenz, d. h. auf die Möglichkeit einer Doppelauffassung des Hegel'schen Princips, auch jetzt noch hinzuweisen.

Ich blieb der Sache nach dem Grundgedanken Hegel's näher als Weisse, während ich in der geforderten Umgestaltung des Systems viel weiter abwich, als Weisse wenigstens im Anfange für nöthig hielt. Für mich war das bleibend Grosse und ewig Wahre, zugleich das Anziehende und mit Recht Begeisternde in Hegel's Lehre darin enthalten, dass er das Vernünftige, den λόγος, als schlechthin alles Sein beherrschend zu verkündigen wagte, dass er zugleich den durchgeführten Beweis davon im grossartigsten Massstab, durch den Entwurf einer „philosophischen Encyklopädie", zu geben unternahm. Das Unvollständige, zu Ueberwindende und Hinwegzuarbeitende bestand mir zunächst darin, dass diese Vernunft ein unpersönliches, abstractes Wesen blieb, dass Hegel sie nur „unter der Kategorie des Weltgeistes" zu denken gewusst hatte. Weisse dagegen fand den Grundmangel der Hegel'schen Lehre umgekehrt darin, dass er die Vernunft, als solche, und nur die Vernunft, zum Principe des Ganzen gemacht habe; denn die Vernunft, die „absolute Idee", wie sie Hegel in seiner „Logik" dargestellt, sei nur das in sich geschlossene System der ewigen Formenwelt, „die an sich leere Totalität der Kategorien", kurz dasjenige, was Weisse seinerseits das „negativ Absolute" nennt. Und der Grundfehler, das πρῶτον ψεῦδος Hegel's besteht ihm eben darin, dass er dies „an sich leere" „Formabsolute" zum Inhalt und zur Wahrheit von allem Dasein, zum eigentlichen „Realen" gemacht habe. *)

*) Weisse ist mit dieser Auffassung von Hegel's Lehre am deut-

Hiernach erwuchs ihm nun auch sein eigenthümlicher Begriff von der Aufgabe der „Metaphysik". Sie ist ihm eben die Lehre von jener „ewigen Formenwelt", der Inbegriff aller „Gesetze des Seins und Denkens", welche die „Daseinsmöglichkeit" jedes Wirklichen, auch die der Gottheit, bedingen; und sie verhält sich zu den realen Theilen des Gesammtsystems der Philosophie ebenso, wie die reine Mathematik sich zur angewandten verhält. Auch dies einfache Grundaperçu und die Hauptgliederung der Metaphysik und des gesammten Systems der Philosophie nach diesem Gedanken ruhte lange in seinem Geiste. Schon in seinem frühesten Werke, in seiner „Aesthetik" (1830, I, 29 fg.), war er derselben sich deutlich bewusst, als er die Worte schrieb:

„Es ist eben die Idee der Wahrheit, das Erkennen unter der Gestalt der Ewigkeit, d. h. das Bewusstsein des Geistes erstens über das unbedingt Nothwendige, welches das Logische mit Einschluss des Raum- und Zeitbegriffes, in denen die logische Idee als solche sich aus-

lichsten und ausgeführtesten in seiner 1842 erschienenen Schrift hervorgetreten: „Das philosophische Problem der Gegenwart, Sendschreiben an J. H. Fichte" (Leipzig 1842), indem er dort zugleich jene meine Deutung der Hegel'schen Lehre ausführlich bekämpft. Ich habe ihm darauf geantwortet in einem kritischen Aufsatz: „Der Begriff des negativ Absoluten und der negativen Philosophie" (Zeitschrift für Philosophie und speculative Theologie, 1843, X, 235 fg.; XI, 25 fg.), welche Abhandlung als ein entscheidendes Actenstück über die Grunddifferenz unserer Systeme nicht übersehen werden dürfte. In Betreff Hegel's mache ich ihn aufmerksam (X, 268 fg.) auf das Gezwungene und Gewagte seiner Deutungen von Hegel's Princip den einzelnen Ausführungen des Systems gegenüber, und suche so meine Auffassung Hegel's von neuem zu vertreten. Dass daraus auch eine verschiedene Ansicht über die nächsten Aufgaben der Philosophie, namentlich der Metaphysik, für uns erwachsen musste, ist schon angedeutet worden. Jeder blieb seiner Ueberzeugung getreu und verfolgte den eigenen Weg nur um so entschiedener. Jetzt liegen beide Wege abgeschlossen vor uns; denn auch der Ueberlebende weiss seinerseits nichts Neues mehr hinzuzufügen. Jetzt ist es nur noch seine Aufgabe, ohne (wenigstens bewusste) Parteilichkeit, eine vergleichende Charakteristik beider Standpunkte zu versuchen.

prägt, und des gesammten Mathematischen ist. Und sodann zweitens über die Natur und den Geist selbst, als über Wesenheiten, die an sich zwar nicht mit gleicher Unbedingtheit wie die logische Idee, aber sobald sie einmal sind, nothwendig unter der Gestalt dieser Idee bestehen."

Und in einer Note fügt er die charakteristischen Worte hinzu, welche an ähnliche Aeusserungen Schelling's erinnern können: „Auch das Sein der Gottheit ist nicht als unbedingte Nothwendigkeit, sondern als That ihrer selbst zu fassen. Es stände bei ihr, nicht sie selbst zu sein, wenn sie gar nicht sein wollte; aber es stände nicht bei ihr, die logischen Gesetze und Begriffsformen des Seins zu verändern oder zu vernichten." Mat hat solche und ähnlich klingende scheinbare Paradoxien vielfach angefochten; aber man muss zugestehen, dass dieselben, abgesehen von einem allgemeinen Bedenken, welches sich gegen den ganzen Standpunkt erheben lässt und das wir nicht verschweigen werden, nach der einmal gefassten Consequenz dieses Standpunktes einen guten, berechtigten Sinn haben.

Um nun die Lehre Weisse's in ihren Hauptzügen weiter zu verfolgen durch sichere, quellenmässige Erforschung, schien uns das Angemessenste, weder eines der frühern systematischen Lehrwerke Weisse's (namentlich seine „Metaphysik", 1835, deren Ergebnisse nachher vielfache Modificationen von ihm erhalten haben), noch sein grosses theologisches Hauptwerk: „Philosophische Dogmatik" (1856—62) zu Grunde zu legen, welches durch die mannichfachen, eng mit seinem philosophischen Inhalt verwachsenen theologischen Excurse eigentlich ein fremdes Element der rein gedankenmässig fortschreitenden Untersuchung beigemischt hat; sondern an eine spätere, mehr übersichtlich gehaltene Darstellung uns zu wenden, welche in schöner Abrundung alles Charakteristische seiner Lehre hervortreten lässt. Sie ist unter der Bezeichnung: „Gott" der grossen Ersch-

Gruber'schen „Allgemeinen Encyklopädie der Wissenschaften und Künste" einverleibt*) und scheint um dieses allerdings kaum zweckmässig gewählten Ortes willen bisher die verdiente Aufmerksamkeit noch nicht gefunden zu haben.

Alle Erkenntniss übersinnlicher Dinge — so beginnt Weisse nach einigen einleitenden Betrachtungen, die wir übergehen — ist für den menschlichen Geist in doppelter Weise bedingt: zuerst durch die Immanenz des Vernunftabsoluten, als unendlicher, in einem Cyklus schlechthin nothwendiger Denk- und Daseinsformen einheitlich abgeschlossener Denk- und Daseinsmöglichkeit, in diesem Geiste; alsdann durch religiöse Erfahrung, welche durch Geschichte ihm zu Theil wird und durch eine Steigerung innerhalb dieser Geschichte sich immer mehr in ihm vollendet.

Die Idee des Absoluten, in rein theoretischer und rein vernunftmässiger Weise aufgefasst, als ein Sein, welches frei ist von allen Prädicaten der Bedingtheit und Endlichkeit, ist daher (vorerst) scharf zu unterscheiden von dem Begriffe der Gottheit, weil dieser von sittlichen und praktischen Beziehungen unabtrennlich ist, welche in jener Idee an sich noch nicht enthalten sein können. Der Beweis für das Dasein Gottes hat mithin wesentlich den Charakter und Zweck, zu zeigen: dass die Verbindung der speculativen Idee des Absoluten mit dem Principe der Sittlichkeit unumgänglich sei (S. 404).

Der Gedanke jener Daseinsmöglichkeit übrigens, welche zunächst mit der Idee des Absoluten zusammenfällt, ist keineswegs ein leerer, ein inhaltsloser. Er schliesst im Gegentheil eine Unendlichkeit von Bestimmungen in sich, die, wenn auch keine von ihnen darauf Anspruch machen

*) Erste Section, LXXV, 395 fg. Dazu noch als Ergänzung die beiden, gleichfalls daselbst veröffentlichten Artikel „Glaube" und „Gewissheit."

kann, ein Wirkliches zu sein, dennoch insgesammt aller Wirklichkeit als Gesetze, als Formen, mit einem Worte: als ursprünglich, durch eine ewige Nothwendigkeit, gezogene Grenze ihrer Möglichkeit zu Grunde liegen.

Was unter einer solchen, alle Wirklichkeit bedingenden, an und für sich schon daseienden, nicht erst von der (factischen) Wirklichkeit ihr Dasein erborgenden Möglichkeit zu verstehen sei, das lässt sich für das natürliche Bewusstsein am bequemsten verdeutlichen durch das Beispiel der Mathematik. (Dies um so mehr, hätte Weisse hinzufügen können, als ja nach ihm „die mathematischen Wahrheiten“ selbst ein sehr wesentlicher Bestandtheil sind jener ewigen Formenwelt, aufs eigentlichste Prädicate seiner „Idee des Absoluten“.) Diese Wissenschaft, deren Wahrheiten ihre Evidenz nicht einem sinnlichen Augenschein, sondern eben nur der reinen Vernunftnothwendigkeit, absoluter Undenkbarkeit des Gegentheils verdanken, — sie bewegt sich, insofern sie nämlich die reine, nicht die angewandte ist, durchweg im Gebiete der Daseinsmöglichkeit. Die Philosophie wird diesen Begriff zugleich höher und allgemeiner zu fassen haben, indem sie in dem Begriffe der „Urmöglichkeit“ zugleich den Gedanken eines Absoluten findet, eines höchsten oder letzten Möglichkeitsgrundes für alles Wirkliche, sowol der Gottheit selbst, als der gesammten endlichen Dinge. Dies sei, fügt Weisse hinzu, auch der bisher mehr nur dunkel gefühlte, als klar erkannte Sinn des „ontologischen Beweises“, wenigstens das einzig Wahre und bleibend Wahre an demselben.

Er gesteht übrigens zu, dass er keinen Vorgänger in der bisherigen Geschichte der Philosophie für jene Assertion anzuführen im Stande sei; doch könne er sich auf die innere Wahrheit der Sache und auf die Folgerichtigkeit seines Gedankenganges berufen, welcher wesentlich unterstützt werde durch die weitere Betrachtung, dass ein ontologischer Beweis

für das Dasein Gottes nur insoweit, aber insoweit allerdings geführt werden könne, als jene reine Denk- und Daseinsmöglichkeit nirgend anders als eben in Gott zu suchen sei, als ein wesentliches Moment im Begriffe der Gottheit, ja als das nothwendig erste ihrer Momente, wenn auch nicht als die ganze Gottheit (S. 410 b).

Die Wichtigkeit der Sache wird es rechtfertigen, wenn wir einige kritische Bemerkungen nicht zurückhalten, deren wir uns niemals entschlagen konnten, so oft wir dieser Gedankenrichtung des Freundes begegneten, welche unter verschiedenen Modificationen in seinen Schriften wiederkehrt. Trotz der unbestreitbaren Wahrheit, die ihr zu Grunde liegt, scheinen uns hier doch verschiedene Elemente zusammengeflossen zu sein, deren genauere Sonderung nöthig wird, wenn sie der Wissenschaft dauernd sollen zugute kommen. Es sind in jener Argumentation zwei wohl zu unterscheidende Begriffe enthalten, deren jeder eigenthümliche Berechtigung hat und so zur Prämisse eines besondern Schlussverfahrens und Wahrheitsgehaltes dienen kann.

Was zuvörderst den ontologischen Beweis betrifft, so finden wir in der bezeichneten Verbesserung Weisse's eine kaum zu rechtfertigende Umdeutung seines ursprünglichen Sinnes, durch welche nach unserm Urtheil der ihm eigenthümliche Werth gerade geschwächt oder verdunkelt wird. Der Gedanke, der dem ontologischen Beweise zu Grunde liegt und welcher, unabhängig von den syllogistischen Verkünstelungen, welche er erfahren hat (und gegen diese eigentlich ist die Kant'sche Widerlegung gerichtet), durch seine Einfachheit und natürliche Fasslichkeit noch immer sich empfiehlt, lässt sich auf folgenden Gedankengang zurückführen, welchen Kant's Widerlegung um so weniger trifft, als das positive Resultat seiner Kritik der reinen Vernunft gerade in demselben Gedanken gipfelt, welcher die Prämisse des ontologischen Beweises ist, nämlich in dem Beweise von der „Apriorität“ der Idee des Absoluten. Das Vorhandensein

des Begriffes eines Unbedingt-Allbedingenden im menschlichen Bewusstsein lässt uns nothwendig auf die Realität dieser Idee d. h. auf die Wirklichkeit eines solchen Wesens zurückschliessen, indem der Ursprung und der Inhalt dieser Idee in unserm Bewusstsein sonst durchaus unerklärbar bleiben müsste, sofern dieselbe durch nichts Empirisches, Endliches und Bedingtes veranlasst sein kann. In populärer Weise wurde dieser wichtige Gedanke bei den Cartesianern durch folgendes, nicht unglücklich gewählte Gleichniss erläutert. Wenn das Bild der Sonne in einer dunkeln Cisterne sich widerspiegelt, so würde die abspiegelnde Wasserfläche, sofern man ihr Bewusstsein und Schlussvermögen beilegen dürfte, berechtigt sein, von jenem Bilde zurückzuschliessen auf das Sein einer dasselbe bewirkenden Ursache ausser ihr selber, einer Sonne. So lässt die Idee des Unbedingten, Urwirklichen in uns auch auf die Realität desselben unmittelbar uns zurückschliessen. Das Eigenthümliche dieses Beweises beruht allerdings darin, aus dem Inhalte eines Begriffes (einer Idee) das ihr entsprechende Sein zu folgern, d. h. wie Kant es seinerseits ausdrückte, aus dem Begriffe die Existenz „herauszuklauben". Das Berechtigte dieser Folgerung im gegenwärtigen Falle hat sich aber durch die historische Entwickelung des ontologischen Beweises vollständig bewährt, indem Hegel, der wol zugeständlich für jetzt den Abschluss darüber gegeben hat, ganz wie Kant und völlig mit gleichem Rechte bemerkt, der ontologische Beweis sei es, der dem kosmologischen und teleologischen als eigentliche Prämisse zu Grunde liege. Daher wird es vielleicht der Mühe lohnen, auf die Hauptmomente jener Entwickelung einen Blick zu werfen.

Zuvörderst ist nicht zu übersehen, dass die beiden „Erfinder" oder besser gesagt: die bewussten Entwickler des ontologischen Argumentes, Anselm von Canterbury und Cartesius, dasselbe nicht für sich, sondern im Zusammenhange mit vorausgehenden Betrachtungen vortrugen.

Ersterer, in seinem Monologium, geht davon aus, dass die (endlichen) Dinge uns auf ein Wesen zurückweisen, das alle ihre Prädicate in sich vereinigt, die zusammenfassende Einheit, das „summum" derselben ist. Da nun das schlechthin gemeinsame Prädicat aller (endlichen) Dinge ihre Existenz ist, so ist ein absolut existirendes Wesen zu denken nothwendig, eine essentia, welche der Urquell aller übrigen Existenzen ist. Dies Wesen ist Gott. Er ist demzufolge Alles im höchsten Grade, summe ens, summe vivens, summe bonum, kurz summum omnium quae sunt, oder ens quo nihil maius cogitari nequit. So im Wesentlichen der Beweis von Anselmus in seinem vorausgehenden Monologium. Nebenbei sei bemerkt, dass in dieser Argumentation der eigentliche Kern, der concentrirteste Ausdruck des kosmologischen Beweises zugleich schon enthalten ist. Das Gegebensein endlicher Dinge, welche ebendamit den Grund ihrer Existenz nicht in sich selbst haben, lässt uns mit Nothwendigkeit auf das Dasein eines letzten, unbedingten und allbedingenden Urgrundes zurückschliessen, da der regressus in infinitum undenkbar bleibt.

Erst in dem darauffolgenden Proslogium, welches den eigentlich sogenannten „ontologischen" Beweis zum ersten mal uns vorführt, legt Anselmus den bereits gefundenen Begriff eines ens, quo nihil majus cogitari nequit, zu Grunde, um durch ein apagogisches Beweisverfahren zu zeigen, dass derjenige, welcher dem ens, quo maius cogitari non potest, dennoch die Existenz absprechen wollte, in einen Widerspruch mit seinem eigenen Denken geriethe, indem er zugeben muss, dass ein Esse sowol in intellectu als in re ein Grösseres sei, als ein Esse blos in intellectu. In dem dort gegebenen Zusammenhange erscheint dies aber lediglich als Excurs, als eine beiläufige Betrachtung um die bekannten Worte des 14. Psalms: dass nur der insipiens sagen könne, es sei kein Gott, logisch zu rechtfertigen; denn wenn er die Idee Gottes nur wirklich denke, könne er ihn nur als

existirend denken. Als ein für sich bestehender und vollständiger „Beweis für das Dasein Gottes" ist er in der scholastischen Philosophie niemals zur Geltung gekommen, und Thomas von Aquino hat ihn ausdrücklich für unzureichend erklärt.

Erst Cartesius nahm diesen Gedanken selbständig auf, indem er ihn zu einem vollständigen, für sich bestehenden Beweise entwickelte, aber nur auf der oben bezeichneten psychologischen Grundlage. „Das blosse Dasein der Idee eines Unendlichen in uns beweist die reale Existenz des unendlichen Wesens oder Gottes ausser uns, welcher sowol Original als Urheber jener Idee ist, indem nur er sie uns eingegeben haben kann, da Nichts in uns oder ausser uns sonst zu ihr Veranlassung geben könnte."*)

Leibniz wusste gegen dies Beweisverfahren nur das einzuwenden, dass in ihm noch eine Lücke ausgefüllt werden müsse. Vor allen Dingen sei zu erweisen, dass der Begriff eines solchen vollkommensten Wesen ein logisch möglicher, widerspruchfreier Gedanke sei; erst dann könne von der Existenz desselben in unserm Bewusstsein auf seine Realität ausser demselben ein gültiger Schluss gemacht werden; denn allein unter dieser Voraussetzung sei die Nothwendigkeit eines höhern Ursprungs für jenen Begriff gesichert. Den Beweis seiner logischen Denkbarkeit aber fand er darin, dass die Realitäten, die in dem vollkommensten Wesen vereinigt sein sollen, eben als Realitäten, als lautere Bejahungen sich nicht gegenseitig aufheben, in ihrer Vereinigung nebeneinander daher möglich sind oder als „compossibiles" gedacht werden können.

Mit dieser Erweiterung wurde der ontologische Beweis

*) Wie Cartesius diesen Grundgedanken in den verschiedensten Wendungen entwickelt und gegen die Einwendungen gerechtfertigt hat, ist von Erdmann im „Grundriss der Geschichte der Philosophie" (1866), II, 14. 15, sehr lichtvoll dargestellt worden.

von Wolff aufgenommen und in seiner „theologia naturalis", Pars I und II (1736—37), weiter ausgesponnen. Aber auch hier erscheint er nicht als einziger und ausschliesslicher, sondern als die zweite Hälfte eines Gesammtbeweises, von dem es auch jetzt noch interessant ist, sich einen übersichtlichen Begriff zu verschaffen. Im ersten Theile der „theologia naturalis, integrum systema complectens, quo existentia et attributa Dei a posteriori demonstrantur" geht er vom Gegebensein einer endlichen Welt aus, deren Bedingtheit (contingentia) uns auf die Existenz einer höchsten unbedingten Ursache zurückführt, welche nicht nur als Grund der Welt, sondern auch als Grund ihrer selbst (aseitas) gedacht werden muss. Als Grund dieser Welt muss sie in höchster Vollkommenheit (eminenter) Alles in sich vereinigen, was die Welt an wirklicher Realität enthält, dagegen nicht, was wir blos imaginärer oder phänomenaler Weise ihr beizulegen gewohnt sind. Nach dieser „aposteriorischen" Grundlage entwickelt er dann die Attribute des göttlichen Wesens auf dem Wege des Zurückschliessens von der gegebenen Beschaffenheit der Welt auf die nothwendig zu denkenden Eigenschaften eines „vollkommensten Wesens".

Den umgekehrten Lehrgang macht nun der zweite Theil, „in quo existentia et attributa Dei ex notione entis perfectissimi et natura animae (a priori) demonstrantur" etc. Hier wird vom schon gewonnenen Begriffe des „vollkommensten Wesens" ausgegangen und daraus auf seine Existenz geschlossen. Die erste Sorge dabei ist, zu zeigen, dass dieser Begriff ein möglicher, ein widerspruchsfreier sei, indem die Vereinigung aller Realitäten in ihm „compossibilis" sei. „Ens perfectissimum dicitur, cui insunt omnes realitates compossibiles in gradu absolute summo." Der Begriff der „Realität" aber bildet ebenso den Gegensatz zum Begriffe der Negation, der Abwesenheit gewisser Vollkommenheiten, als zum Begriffe des blos Phänomenalen, welches in unsern ungeläuterten Vorstellungen (perceptiones confusae)

vom Realen seinen Grund hat. Vom Begriffe der Existenz gilt jedoch weder, dass er zu den Negationen, noch dass er zu dem blos Phänomenalen gehöre; Existenz ist daher eine „Realität“ und kann mithin dem vollkommensten Wesen ohne Selbstwiderspruch nicht abgesprochen werden.

So weit Wolff in der ihm eigenen, von seinen Nachfolgern im Wesentlichen beibehaltenen Ausführung des ontologischen Beweises. In dem von ihm gegebenen Zusammenhange, als zweiter Theil und als Fortsetzung des kosmologischen Arguments, beansprucht er wenigstens keine selbständige Bedeutung; denn er wiederholt nur in apagogischer Weise, ganz wie dies bei Anselmus geschah, dass es ein Widerspruch wäre, dem vollkommensten Wesen die Existenz abzusprechen, da man doch (aus andern, früher schon vorgetragenen Gründen) genöthigt sei, die Idee eines solchen vollkommensten Wesens zu denken. Dass man mehr und mehr auf den zweiten Theil dieser Argumentation Werth legte, erklärt sich sehr leicht. Man glaubte die Bündigkeit des Beweises zu verstärken, wenn man die Idee des „vollkommensten Wesens“ nach der Bedeutung ihres Inhalts möglichst hervorhob. Man verdunkelte damit freilich den ersten Moment, der doch den Ausgangs- und Stützpunkt der ganzen Beweisführung bildete, bei Cartesius: das Vorhandensein einer solchen Idee **in unserm Bewusstsein**, bei Wolff: das kosmologische Argument. Vergisst man indess jenen Ausgangspunkt nicht und legt ihn ausdrücklich der ontologischen Beweisführung unter, so ist der Haupteinwand gegen sie beseitigt und sie selber gewinnt den weitern richtigen Sinn, die selbständige Bedeutung: dass damit die „Apriorität“ dieser Idee, ihr nicht menschlicher Ursprung, zum ausdrücklichen Bewusstsein erhoben wird. So kann man zugleich sich erklären, wie die grössten und scharfsinnigsten Denker, ein Anselmus, ein Cartesius, Leibniz, Wolff und zuletzt noch

Hegel in ihr Befriedigung fanden. Dass auch Kant mit diesem Sinn des ontologischen Arguments sich in Uebereinstimmung befinde, ist schon oben gezeigt worden. Ja es ist nicht zu viel gesagt, wenn wir behaupten, dass der Grundgedanke desselben aufs eigentlichste den Geist der ganzen neuern Speculation und ihren gemeinsamen Charakter bezeichne. Es ist dieser eben, so oder anders ausgedrückt, das Einverständniss über die Grundwahrheit, dass „in unserm Bewusstsein Gott ein unverkennbares, ein unwiderstehliches Zeugniss von sich niedergelegt habe“.

Nicht ohne Absicht haben wir der historischen Entwickelung des ontologischen Beweises genauer nachgeforscht. Es gilt nämlich zu zeigen, wie sehr sein eigentlicher Sinn der Deutung fremd sei, welche Weisse ihm gegeben, indem er lediglich den Begriff eines „Formabsoluten“, des „Inbegriffes aller Daseins- und Denkmöglichkeit“, in ihm erblicken will, wie wenig daher die jenem Beweise zugedachte Verbesserung dazu beitragen könne, ihm sein verlorenes Ansehen zurückzugeben. Im Gegentheil: wenn, wie sich nach unserer urkundlichen Darstellung gezeigt hat, die wahre Bedeutung des ontologischen Beweises darin besteht, die überempirische Beschaffenheit, die „Apriorität“ der Idee eines Urwirklichen zu begründen: so ist eben damit auch jede derartige Gedankenwendung abgeschnitten, in diesem Urwirklichen nur den Formbegriff „alles blos Möglichen“, die Gesammtheit „aller nichtseienden Bedingungen des Seienden“ wiederzufinden. Die ganze Unterscheidung zwischen Form und Gehalt, zwischen blosser Daseinsmöglichkeit und concreter Wirklichkeit ist offenbar das Product einer sehr vermittelten und keineswegs jener „apriorischen“ Evidenz sich erfreuenden philosophischen Reflexion, welche anwendbar sein mag auf den Begriff endlicher und bedingter Wesen, bei welchen, scholastisch gesprochen, ihre essentia und existentia genau zu unterscheiden wohlgethan sein mag. Im Urwesen, welches zugleich der Urgrund ebenso alles

Möglichen wie alles Wirklichen ist, verschwindet die Berechtigung zu solcher Unterscheidung durchaus; für dasselbe gibt es kein „blos Mögliches", was nicht zugleich wirklich wäre; seine essentia involvirt ganz und vollständig seine existentia; und die einzig richtige Bestimmung des Absoluten von hier aus wäre nur die: dass bei ihm jener ganze Reflexionsunterschied als durchaus ungültig zu verneinen sei.

Am allerwenigsten daher kann man nach diesen Prämissen eine objective Unterscheidung im Wesen Gottes begründen, ein „prius" seiner eigenen Existenz, und eine derselben (wenn auch nur begrifflich) vorausgehende „Daseinsmöglichkeit", welche er durch „selbstschöpferische That" erst ausgefüllt und solchergestalt sich „Wirklichkeit" gegeben habe. Doch glaube ich mich über diesen Lehrpunkt des Weisse'schen Systems bereits in meiner Abhandlung: „Ueber den Begriff des negativen Absoluten und der negativen Philosophie" erschöpfend ausgesprochen zu haben*), auf welche zu verweisen hier um so mehr genügt, je weniger mir daran gelegen sein kann, auf etwa hier begangene Irrthümer erneuert hinzuweisen, statt des belehrendern Geschäftes, aufzudecken, was an dem ganzen Gedanken dennoch Probehaltiges und Werthvolles sei. Und dies führt uns auf den zweiten schon angekündigten Gesichtspunkt.

Denn allerdings hat Weisse durch jene Deutung des ontologischen Beweises auf ein anderes wichtiges Erkenntnisselement hingewiesen, dessen Hervorhebung als durchaus zutreffend und verdienstlich zu erachten ist; und auch die Wendung, diesen Gedanken gerade an den „mathematischen" Wahrheiten zu exemplificiren, hat sich seit Pythagoras und Platon bis auf J. G. Fichte den Philosophen mit fast unwillkürlicher Nöthigung aufgedrängt.

Wenn Pythagoras in der Erkenntniss der Zahlen und Zahlenverhältnisse den Charakter eines durchaus Unbedingten

*) Zeitschrift für Philosophie u. s. w., X, 260 fg.

und Allgemeingültigen fand, wenn Platon ebendeshalb die Geometrie für den Vorhof der wahren Wissenschaft erklärte, wenn Fichte endlich in seiner (spätern) Darstellung der „Wissenschaftslehre“ (1801) von der einleitenden Betrachtung anhob, dass jede geometrische Wahrheit darum und nur darum ein „Wissen“ sei, weil sie in einem durchaus geschlossenen und vollendeten Ueberblicke eine unendliche Möglichkeit einzelner, empirisch gegebener Fälle zusammenfasse, so liegt jenen verschiedenen Betrachtungen die gemeinsame Evidenz zu Grunde: dass es überhaupt Wahrheit gebe, ewige, unveränderlich gleichbleibende Grundbestimmungen für alles Erkennen wie für alles Sein, und dass dadurch allein die „Einheit des Subjectiven und Objectiven“ bewirkt werde, auf welcher die Möglichkeit aller Wissenschaft beruht. Dieser ebenso einfache als erhabene, zugleich unwiderstehliche Gedanke von der Existenz einer ewigen Wahrheit, an welcher erkennend „theilzunehmen“ der menschliche Geist „von Gott“ gewürdigt sei, ein Gedanke, der schon seit Augustinus der mittelalterlichen Philosophie nicht fremd war und welcher dort in den verschiedensten Gestalten auftritt, er kann allerdings eine Deutung erhalten, welche ihn dem Grundgedanken des ontologischen Beweises ähnlich macht, und einer solchen können auch wir mit vollster Ueberzeugung beitreten. Das Denken, die „Vernunft“ ist nur Eine in uns Allen, zugleich in ihren Aussagen für unser Bewusstsein, wie in ihren Wirkungen für die Dinge eine durchaus entschiedene, unveränderliche, unvergängliche. Ihr Inhalt ist das schlechthin Unbedingte in allem bedingten Daseins- und Erkenntnissgehalte; aber eben dieser Inhalt, der Inbegriff jener ewigen Wahrheiten und Denkgesetze, sagt nicht aus, dass irgend Etwas sei, sondern allein, wie es sein müsse, wenn es wäre, und dass das Gegentheil davon ein nichtzudenkender Widerspruch sein würde. So erhalten wir allerdings (mit Weisse) den Begriff eines „Absoluten“ von rein formalem, „negativem“

Charakter; und ebenso richtig ist Weisse's Behauptung, dass dies Absolute nicht die Idee der „Gottheit" irgendwie erschöpfe. Nun kann allerdings mit Grund behauptet werden (abermals mit Weisse), dass es das Charakteristische des Hegel'schen Standpunktes sei, jene dem menschlichen Geiste wie allem endlichen Dasein immanente „Vernunft" zu „verabsolutiren" und damit als das Höchste, als Gott, zu fassen; und insofern wäre Weisse's Polemik gegen das Hegel'sche System völlig zutreffend, vorausgesetzt, dass nicht unerwogen bleibe, welchergestalt Hegel jenes Absolute, die absolute Idee, nicht blos als formales Princip, als System der Kategorien, sondern als concrete Macht, als den positiven Grund alles „vernünftigen" Inhalts in den Dingen habe darstellen und begründen wollen. Liegt in dieser Begriffsbestimmung Hegel's noch ein Mangel, eine Einseitigkeit, so lässt sie sich wenigstens nicht vollständig oder nicht zutreffend durch Weisse's Formel weder bezeichnen noch beseitigen. Und ihr gegenüber, glauben wir, hat unsere abweichende Auffassung Hegel's noch immer einige Berechtigung für sich anzusprechen. Sie schliesst sich wenigstens an Hegel's eigene Meinung an und deutet ihn nicht anders, als er selbst sich verstanden wissen wollte.

Auf diese Weise allseitig orientirt über den Ausgangspunkt von Weisse's Lehre nach seinem eigentlichen Sinne und Werthe können wir dieselbe nunmehr in ihren weitern Ausführungen um so sicherer verfolgen. Wir versetzen uns sogleich in den charakteristischen Kern seiner Gottes- und Schöpfungslehre, indem wir zunächst die Frage ins Auge fassen, wie Weisse von jenem Begriffe der „Urmöglichkeit" zu dem der Wirklichkeit, sowol Gottes als der endlichen Welt, sich Bahn gemacht habe: eine der schwierigsten und gewagtesten Vermittelungen, sobald einmal durch einen allerdings nur künstlichen Reflexionsact, wie von Schelling in seiner letzten Periode und von Weisse gemeinsam geschieht, Möglichkeit und Wirklichkeit, das „Quid" und

das „Quod“ einander entgegengesetzt werden, statt, wie der natürliche Gang der Betrachtung es vorschreibt, vom gegebenen Wirklichen zur Idee des Urwirklichen sich zu erheben, in welcher eben damit auch der Grund und der Inbegriff aller Möglichkeiten (ewigen Wahrheiten) enthalten ist.

Was liegt näher, sagt Weisse in Betreff dieses Uebergangs (S. 414 b), als die Annahme, dass diese Urmöglichkeit, um aus ihrem Schose eine Wirklichkeit zu erzeugen, sich selbst wird denkend ergreifen, sich ihrer selbst und eben damit dessen, was in ihr als möglich gesetzt ist, wird bewusst werden müssen? (Wir übergehen hier die Frage: wie eine reine, abstracte „Urmöglichkeit“ sich „denkend ergreifen“, ihrer bewusst werden könne, was doch offenbar den Begriff eines realen Subjects, somit überhaupt den Begriff der „Wirklichkeit“, nicht blosser „Möglichkeit“, voraussetzt. Wir ergänzen diesen jedenfalls ungenauen und unzutreffenden Ausdruck dahin, dass Weisse's wahre Meinung sei: das absolute Subject, das „Ur-Ich“, von welchem sogleich die Rede ist, habe sich „denkend“, durch einen Reflexionsact, ganz analog dem menschlichen, in seiner blossen „Möglichkeit“ ergriffen, um dieselbe seiner „Wirklichkeit“ unterscheidend gegenüberzustellen. Wir wollen ihn nicht fragen, wie er überhaupt jene willkürliche Uebertragung menschlicher Reflexionsthätigkeit auf das göttliche Selbstbewusstsein rechtfertigen wolle — dies Generalbedenken gegen seinen ganzen Standpunkt wird späterhin nicht unerwähnt bleiben —, wir müssen hier nur bemerken, dass, wenn wir ihm jene Uebertragung auch gelten lassen wollten, der ganze damit vorausgesetzte Reflexionsact des göttlichen Selbstbewusstseins doch nur insofern begreiflich werde, als Gott in der vollen „Urwirklichkeit“ ebenso seines Realseins wie seines Selbstbewusstseins allbereits besteht, dass er also durchaus nicht mehr nöthig habe, durch den hier postulirten Uebergang von „Möglichkeit“ zu „Wirklichkeit“ die „Genesis eines Ur-

bewusstseins" noch zu vollziehen, um dadurch sich erst „zum Herrn über die in ihm enthaltene Daseinsmöglichkeit zu **machen**". Wir wiederholen, dass es überhaupt ein Widerspruch sei, im Absoluten, dem Urgrunde und höchsten Urquell aller Wirklichkeit, einen realen Unterschied zwischen eigener Möglichkeit und Wirklichkeit anzunehmen, welcher nur bei endlichen Wesen denkbar bleibt, die, eben als endliche, den Uebergang ihrer Möglichkeit in Wirklichkeit nur aus jenem Urquell aller Wirklichkeit schöpfen können!) Aber diese Thatsache der Selbstergreifung des Absoluten, fährt er fort, der Genesis eines Urbewusstseins, eines Ur-Ich, in welchem das Absolute sich selber denkt und eben damit zum Herrn über die in ihm enthaltene Daseinsmöglichkeit macht, — wir werden sie nicht mehr als inbegriffen denken können in jener reinen Vernunftnothwendigkeit, in welcher eben nur das Mögliche als Mögliches, noch aber kein Wirkliches, also auch nicht die Urwirklichkeit enthalten ist. Aus diesem Grunde, bemerkt Weisse nebenbei, können wir jene Beweisführung, die ontologische, auch nicht als einen vollständigen Beweis für das Dasein Gottes, „eines selbstbewussten, eines lebendigen und persönlichen Urwesens", betrachten.

Zur Vervollständigung dieser Beweisführung, d. h. zu dem Erweise, dass jene zunächst nur als Möglichkeit gesetzte Selbstergreifung des Absoluten im Selbstbewusstsein wirklich stattgefunden habe, bedarf es nothwendig des Rückblicks auf die empirische Thatsache, dass in Zeit und Raum wirklich Etwas existirt, — „wäre dies Etwas auch nur das eigene empirische Selbst des Individuums, welches diese Betrachtung anstellt". Denn schon diese Existenz reicht zu, die Urthatsache zu beweisen*), dass jenes

*) Welche „Urthatsache" wir doch ohne Zweifel nicht als einen zeitlichen Vorgang, als eine historische Begebenheit zu fassen haben? Ist sie aber eine ewige, eine ewig wirkliche, so ist eben damit die obige Unterscheidung zwischen Möglichkeit und Wirklichkeit, zwischen

Absolute aus seiner Verschlossenheit in sich herausgegangen sei zu einem raumzeitlichen Dasein; und dass diese Urthatsache ihrerseits nicht denkbar wäre, ohne dass ein Ur-Ich, ein Urbewusstsein gesetzt werden müsse, dies hat uns eben der ontologische Beweis gezeigt.

„Dieser Schluss, der zu seinem Obersatze die absolute Idee, zu seinem Untersatze die Bejahung einer empirischen Existenz, zum Schlusssatze die Bejahung eines selbstbewussten Welturhebers hat, ihn kann man mit dem Namen des kosmologischen Arguments bezeichnen.“ Aber sogleich fügen sich hier Gedanken an, welche dem teleologischen Argumente verwandt sind.

Wir können nämlich den Begriff innerer, den endlichen Dingen im Einzelnen und dem ganzen Weltzusammenhange eingepflanzter Zweckmässigkeit nicht aufgeben; denn er ist nicht minder eine gegebene Grundthatsache, wie die Existenz einer endlichen Welt überhaupt. Ebenso müssen wir dem innern Grunde und den Bedingungen eines solchen Zweckzusammenhanges und des in der Welt uns vor Augen liegenden Systems von Zwecken und Mitteln nachforschen. Und die Prämissen dazu sind schon gegeben in demjenigen, was das ontologische und kosmologische Argument uns darbot. „Soll Gott in der Schöpfung und Leitung des Universums als ein nach selbstgesetzten Zwecken handelnder, diese Zwecke durch frei erwählte Mittel verwirklichender Wille erkannt werden: so muss auch in seinem ursprünglichen Wesen, d. h. nach Obigem in seinem vorweltlichen Bewusstsein und Selbstbewusstsein eine entsprechende Zweckbeziehung erkannt werden.“ Somit darf schon die ursprüngliche That der Selbsterfassung im Bewusstsein als ein teleologischer Process im Wesen der Gottheit gefasst werden. „Irgendwo, in irgendeinem

einem „Formabsoluten“ und einem „Realabsoluten“ als eine blos illusorische bezeichnet. Jenes setzt dies schon voraus.

Anfange, muss ja doch die Wirklichkeit eines Zweckes mit seinem Gedachtsein zusammenfallen, wenn überhaupt ein teleologischer Process, durch Denken und Bewusstsein ermittelt, möglich sein soll. Irgendwo; — will man aber nicht im Widerspruche mit den schon gewonnenen Ergebnissen unserer Betrachtung die Teleologie des creatürlichen Universums allein aus sich selbst heraus beginnend denken, so wird dieser Anfang nirgends sonst zu suchen sein, als in jenem Urgedanken, der sich selber denkt, indem er die Unendlichkeit des Absoluten denkt.“ (S. 417 a.)

Selbstverständlich wird aber, was nach absoluter Vernunftnothwendigkeit von der Idee der Gottheit gilt, auf ganz entsprechende Weise auch gelten müssen von jeder aus diesem Urwirklichen abgeleiteten, endlichen oder creatürlichen Wirklichkeit. „Wie zufolge des Gesetzes der reinen Vernunftnothwendigkeit, welches in der Idee des Absoluten enthalten und durch philosophische Speculation aus ihr zu entwickeln ist, Gott, falls er ist, nur sein kann als Zweck seiner selbst, Zweck der idealen, in unendlicher Mannichfaltigkeit sich ausbreitenden Thätigkeit, aus der sein einheitliches Selbst hervorgeht: auf ganz entsprechende Weise kann, zufolge desselben Gesetzes, eine Welt nur sein als Inbegriff von Selbstzwecken, welche durch jenen obersten Selbstzweck mit Bewusstsein gesetzt, d. h. gewollt werden. Auch die Verwirklichung dieser Zwecke ist an Mittel gebunden, den Mitteln analog, durch welche die Wirklichkeit des Urzwecks bedingt ist. Sie ist gebunden an ein Gedankenleben, welches, wie dort nach dem Urzwecke hin, so hier von dem Urzwecke ausgeht, in beiden Richtungen aber den Inhalt der ewigen Nothwendigkeit abspiegelt in einem Elemente, welches nicht selbst ein nothwendiges, sondern ein freies, nicht ein abstractes und unveränderliches, sondern ein unendlich bewegtes und fliessendes ist“.

Soviel, behauptet Weisse, lässt sich schon aus reiner

Bayerische Staatsbibliothek München

Vernunftnothwendigkeit erkennen, theils über die Idee der Gottheit, theils über die Grundbeschaffenheit einer endlichen Welt, wenn es eine solche gibt. In Bezug aber auf die Wirklichkeit der Zwecke in dieser endlichen Welt bedarf es allerdings eines Rückblicks auf die Erfahrung, einer Kenntnissnahme von der factischen Beschaffenheit der Weltzwecke. Und hiermit werden wir (es ist die eigenthümliche Gedankenwendung Weisse's) auf die „religiöse Erfahrung", speciell auf die „christlich" religiöse Erfahrung verwiesen; denn allein in der grossen, sittlich religiösen Gemeinschaft aller Vernunftwesen, von welcher wir uns durch die christliche Religionserfahrung Kunde holen, kann alle Teleologie des Weltdaseins, des Naturlebens und des Geisteslebens gipfeln. Den höchsten Zweck alles Daseins in der blossen Existenz vernünftiger Wesen, des Menschen auf der Erde, anderer Geistergeschlechter vielleicht auf andern Weltkörpern, finden zu wollen, wie die gewöhnliche Physikotheologie behauptet, genügt keineswegs; er kann nur im Begriffe der „Gemeinschaft" dieser Vernunftwesen und zwar der Gemeinschaft durch ethisch-religiöse Gesinnung gefunden werden. Weisse legt auf diesen Gedanken den höchsten Werth; denn — so behauptet er mit Recht — wenn wir durch reine Vernunfterkenntniss von der innern Teleologie des Weltdaseins überzeugt worden sind, und wenn wir nunmehr an die Wirklichkeit dieses Weltdaseins mit der Frage herantreten, wie jene Teleologie an ihm sich thatsächlich bewähre: so kann nur die höchste Weltthatsache darauf die Antwort geben; und diese ist unbestreitbar die sittlich-religiöse Gemeinschaft der Geister, mit dem ganzen unendlich reichen Inhalte, welchen sie umfasst.

Damit hat sich zugleich der „Beweis für das Dasein Gottes" vollendet; in doppeltem Sinne: die vorher noch abstracte Idee des Absoluten hat sich erfüllt mit dem höchsten, gotteswürdigsten Gehalte; und für diese Idee ist ihre Wirklichkeit erwiesen durch den Hinweis auf die Existenz

religiöser Erregungen im Menschen. Nebenbei ist zugleich dadurch der alte „moralische“ Beweis für das Dasein Gottes vertieft und in seine rechte (ergänzende) Stellung zu der Reihe der übrigen Beweise gebracht worden. (S. 418—420.)

4. Die Persönlichkeit Gottes. Die trinitarischen Bestimmungen in ihr. Gegensatz des „theocentrischen“ und „kosmocentrischen“ Standpunkts. Der „ethische“ Theismus in doppelter Gestalt: als „specifisch-christlicher“ und als „humanistischer“.

Die bisherige Verhandlung über die Beweise vom Dasein Gottes lief in das Ergebniss aus, dass das Absolute, als Ur-Ich, Urbewusstsein, nur als persönliche Gottheit zu denken sei. In dieser Gestalt empfängt die Philosophie das Problem, welches sie zu lösen hat, von der Religion, von der Thatsache einer göttlichen Offenbarung. Aber ausdrücklich als „Problem“ empfängt sie es. Denn wenn die Religion von der Voraussetzung nicht lassen kann, dass Gott ein persönlich-selbstbewusstes Wesen sei, so ist damit die Frage noch nicht erledigt, wie er dies sein könne, unbeschadet des Grundbegriffes seiner Unendlichkeit und Absolutheit.

Weisse leitet diese Untersuchung mit einem Satze ein, von welchem er behauptet, einestheils dass er den entscheidenden Wendepunkt für die glückliche Lösung jenes Problems enthalte, anderntheils dass, weil uns andern theistischen Mitforschern eben diese Einsicht entgangen sei, es uns nicht habe gelingen können, jenes Problem wirklich zu lösen. Er nennt ausdrücklich dabei neben dem Verfasser noch Braniss, Chalybäus, K. Ph. Fischer, Sengler, Wirth, Ulrici, desgleichen die Schulen Baader's und besonders

Krause's, und fügt hinzu, dass er dabei hauptsächlich auf die zwischen ihm und mir gewechselten Streitschriften verweise (es sind die bereits oben von mir angeführten), welche die hier berührte Frage zu ihrem Mittelpunkte haben.

Der bezeichnete Satz ist folgender:

„Zwischen dem Absoluten der philosophischen Speculation und der Persönlichkeitsforderung der religiösen Erfahrung besteht ein unversöhnlicher Widerspruch, so lange als die Forderung gestellt wird, die Persönlichkeit Gottes unmittelbar als das Absolute, oder das Absolute unmittelbar als Persönlichkeit zu setzen.“ (S. 424 b.)

Und erläuternd wird sogleich hinzugefügt: „In der Einsicht, dass das Absolute des reinen Denkens, die absolute Idealität der reinen Vernunft, nicht selbst der lebendige, persönliche Gott, sondern nur die unendliche Möglichkeit eines lebendigen, persönlichen Urdaseins und hiermit alles Daseins überhaupt ist, in dieser Einsicht erkenne ich den entscheidenden Schritt, der die philosophische Speculation über ihren bisherigen Standpunkt hinausführen muss; was eben darum, weil sie diesen Schritt nicht gethan, den hier Genannten“ (es sind die soeben von mir ausgehobenen Namen) „bei allem Aufgebot speculativer Kräfte nicht gelingen konnte“.

Weisse fügt bei, dass er sich eines besondern Beweises für jene Behauptung überheben zu dürfen glaube, da alles Bisherige, seine ganze Fassung des ontologischen Arguments, dieser Beweis gewesen sein müsse. Wir geben dies zu; aber eben damit erhalten auch wir das Recht, auf die schon angeführten Generalbedenken uns zu berufen gegen jene ganze Unterscheidung zwischen dem negativ Absoluten und einer Erfüllung desselben durch den dazutretenden „positiven“ Gehalt, wenigstens insoweit sie einen objectiven Unterschied im göttlichen Wesen selbst begründen soll, statt blos als theoretische Unterscheidung unseres (menschlichen) Denkens zu gelten.

Und auch nur mit diesem ausdrücklichen Vorbehalte dürfen wir unserm Freunde in seine weitern Untersuchungen folgen, und wir sind sogar im Stande, unter dieser Einschränkung und mit dieser Deutung alles Belehrende uns anzueignen, was diese Untersuchungen uns bieten.

Ganz mit Recht sagt er und zu unserer vollsten Beistimmung: dass das Absolute der reinen Vernunft noch nicht selbst der persönliche Gott sei, sondern nur die Möglichkeit dieses Gedankens in sich schliesse; und so gewiss es nöthig und wichtig ist, streng auf den Unterschied zu halten zwischen dem Beweise für das blosse Dasein Gottes oder eines höchsten Wesens in abstracto und zwischen der Erkenntniss, dass dies höchste Wesen nur als persönlicher, selbstbewusster Geist, zu allerhöchst nur mit den possitiven Eigenschaften eines vollkommensten Geistes gedacht werden könne: so erkennen wir dankbar das Verdienst an, welches sich Weisse durch bestimmteste Hervorhebung dieses Lehrpunktes erworben hat. Damit besteht jedoch die angedeutete Grunddifferenz fort über die Art jener Beweisführung; ja diese Differenz erhält hier noch geschärfteren Ausdruck.

Weisse behauptet, dass das Absolute noch nicht der persönliche Gott sei, sondern dass seine Idee nur die „Möglichkeit" eines solchen enthalte. Dieser Begriff der Möglichkeit kann jedoch in doppeltem Sinn gefasst werden; und eben über die Deutung dieses Sinnes gehen wir in entgegengesetzte Auffassungen auseinander. Er kann entweder die objective Möglichkeit bezeichnen, aus welcher Gott selbst zufolge eines Processes „realer Selbsterzeugung" sich zur Persönlichkeit fortbestimmt und solcherweise seine an sich „unendliche" Möglichkeit ein für allemal zur Wirklichkeit entscheidet; und in der Aufweisung (der Nachconstruction) dieses göttlichen Realprocesses würde dann (nach Weisse's Auffassung) der „speculative" Beweis für das Dasein, nicht blos eines Absoluten, sondern

der absoluten Persönlichkeit Gottes bestehen. Oder aber jener Begriff kann auch die Möglichkeit für unser Erkennen bezeichnen, von der Idee des (blossen) Absoluten aus durch weitere Gründe, die offenbar nur (und hierin würden wir uns wieder Weissen annähern) aus gewissen Weltthatsachen geschöpft sein können, zum Beweise seiner Persönlichkeit durch einen „Erkenntnissprocess" fortzuschreiten, den wir nunmehr gleichfalls als den vervollständigten Erweis „für das Dasein Gottes" zu bezeichnen vermöchten, ganz in derselben Absicht und mit dem gleichen Erfolge, welchen Weisse seiner Nachconstruction des göttlichen „Realprocesses" zuschreibt.

Jenen ersten Weg schlägt nun Weisse ein, wir den zweiten; denn niemals werden wir ihm in jene transscendenten Regionen folgen können, weil wir aus sehr triftigen erkenntnisstheoretischen Gründen an der, wie wir glauben, besonnenern Auffassung festhalten, dass unser Standpunkt niemals ein „theocentrischer", das Wesen Gottes objectiv nachconstruirender werden könne, sondern dass wir lediglich „kosmo-" und „anthropocentrisch" aus der empirisch gegebenen Beschaffenheit der Weltthatsachen zurückzuschliessen vermögen auf die Idee des höchsten Wesens, welches in seinem Ansich nur indirect erkennbar ist und bleibt. Im übrigen wird das Recht zu dieser kritischen Bemerkung und zugleich ihre Wichtigkeit für eine „speculative Theologie" auf neuer, umfassenderer Grundlage am Schlusse dieser Abhandlung noch entscheidender sich geltend machen.

Nach dieser durchgreifenden Bemerkung dürfen wir kürzer sein in der weitern Darlegung des Charakteristischen von Weisse's Lehre, nachdem der Hauptpunkt unserer Differenz bezeichnet ist. Er geht sofort über zum Beweise von der „Persönlichkeit" Gottes, welcher ihm mit der Construction der „immanenten Wesenstrinität" zusammenfällt; denn „nur der dreieinige Gott ist der persönliche".

Diese speculative Construction der göttlichen Trinität entspricht genau oder bildet ab die eigene objective Selbstconstruction, mit welcher Gott sich aus seiner Urmöglichkeit zur (ein Unendliches in sich umfassenden) Wirklichkeit fortbestimmt, sowol realer Weise durch einen innern nie rastenden Selbsterzeugungsprocess, als nach seiner idealen Seite, indem er als „Logos" seine reale Unendlichkeit in die Einheit des Selbstbewusstseins und so sich zur Ebenbildlichkeit erhebt; während die stetige Einigung und Wechseldurchdringung jener beiden Seiten, als der dritte Moment, den „Geist", eben den Begriff der „Persönlichkeit" Gottes erst vollendet. Diese immanente oder Wesenstrinität ferner spiegelt sich ab und wird nachbildlich verwirklicht in der „Offenbarungstrinität", für welche die von der kirchlichen Dogmatik gewählten Ausdrücke: „Vater", „Sohn" und „Geist", eigentlich erst völlig zutreffend sind, wie sie an sich selbst das Fundamentaldogma des Christenthums ausmachen. „Der Menschensohn wird gezeugt und geboren, wie der ewige Logos, in einem Processe göttlicher Gedankenzeugung; denn er ist ein Gebilde, welches sich, ohne vorgängiges Bewusstsein oder zuvorgefasste Absicht, aus dem gottbefruchteten Geburtsschose der Gottheit emporringt. Der Geist, der göttliche und der gottmenschliche Wille, geht aus, so hier wie dort, von dem Vater und dem Sohne, das heisst: er entsteht zwar gleich ursprünglich mit dem Sohne aus dem Wesen des Vaters; aber er vermittelt sich zugleich durch das lebendige, schon vorhandene Selbstbewusstsein, durch das rein göttliche in der Sphäre des vorweltlichen — durch das gottmenschliche des Menschensohnes in der geschichtlichen des Menschendaseins." (S. 442 a.)

So weit in den wesentlichen Grundzügen Weisse's Construction des Trinitätsbegriffes, welche ihm zugleich — es ist dies nicht zu übersehen — der vollendete, zum Abschluss gebrachte „Beweis für das Dasein eines persönlichen

Gottes“ sein soll, welchen die bisherige Speculation verfehlt habe.

Sehr bereitwillig erkennen wir an, dass mit diesem Beweise, wenn wir nicht aus ganz andern schon bezeichneten Gründen gegen ihn Einsprache erheben müssten, jeder blos pantheistische Gottesbegriff vollständig aufgehoben, die ganze pantheistische Weltanschauung principiell durchbrochen sein würde. Jener trinitarische „Process“ ist ein durchaus transscendentaler, im vorweltlichen Innern der Gottheit verlaufender, welcher mit dem Schöpfungs- und Entwickelungsprocess der endlichen Dinge nichts gemein hat, wiewol er als das schlechthin Bedingende dem letztern causal vorausgeht. Denn der Weltprocess stellt, nur abgeleiteter Weise und in Zeitverlauf auseinandergezogen, lediglich dasselbe dar, was urbildlich oder ursprünglich in Gottes Wesen und Bewusstsein auf ewige und vollkommene Weise ineinander ist. Der Begriff der „Transscendenz“ in der „Immanenz“ ist mit Klarheit und Entschiedenheit festgehalten.

Von andern Seiten ist schon mehrfach erinnert worden, dass diese Sätze vielfache Parallelen darbieten mit Schelling’s Gotteslehre in ihrer zuletzt hervorgetretenen Gestalt; und ausdrücklich nimmt sogar Weisse den Schelling’schen Begriff „göttlicher Potenzen“ nicht nur in Schutz, sondern er adoptirt ihn sogar für sich, indem er den „ersten Moment“ des göttlichen Wesens, den „Vater“, als „die noch nicht für sich zum Actus übergehende Potenz der Persönlichkeit“, und ihr gegenüber den zweiten Moment, den „Sohn oder Logos“, als „den mit jener Potenz gleich ewigen Actus“ erklärt. (S. 433 a.) Darauf aber, auf diese mehr vereinzelte Uebereinstimmung, möchte sich die Aehnlichkeit zwischen beiden Gotteslehren beschränken; denn im übrigen ist ihr Standpunkt und sind ihre Prämissen durchaus verschieden; und auch jetzt noch kann es von Bedeutung sein, über diesen principiellen Unterschied die volle Klarheit zu verbreiten.

Die Prämissen, auf die Weisse seine Gotteslehre zu begründen sucht, sind doppelter Art: der Inhalt der „reinen Vernunftwahrheiten“ einestheils — wir haben diese Seite bereits kritisch erörtert —, anderntheils der entwickelte, auf seine tiefern Gründe zurückgeführte Gehalt der religiösen, namentlich der christlich religiösen „Glaubenserfahrung“. Man kann abweichender Meinung darüber sein (und wir selbst befinden uns in diesem Falle), ob im Gehalte der letztern, rein als solcher, eigentlich theoretische Anknüpfungspunkte für den allgemeinen, rein metaphysischen Begriff der Gottheit enthalten seien. Denn dasjenige, was durch „religiöse Erfahrung“, zunächst gar nicht in unserm Denken, sondern in unserm Gemüth und Willen erweckt, befestigt und endlich allerdings zu einer unwiderstehlichen „Ueberzeugung“ (zu glaubender Zuversicht) erhoben wird, hat durchaus nicht theoretisch metaphysischen Inhalt. Dieser (echte) Glaube verhandelt nicht und setzt nichts fest über die Formeln, in denen das Wesen Gottes richtig zu denken sei. Solch Beweisen und begriffliches Formuliren gilt ihm für gänzlich überflüssig, so gewiss er die Stimme seines Gottes in seinem Gemüthe, den Beistand dieses Gottes in seinem Willen „erfahren“ hat. Und keinerlei scharfsinnige Analyse kann aus solcher „religiösen“ Erfahrung herausläutern und allein durch sie für begründet halten, was ursprünglich nicht in ihr liegt, was überhaupt im blossen Erfahrungskreise nicht gefunden werden kann: den transscendentalen Begriff der Gottheit sammt Allem, was weiter davon abhängt.

Sicherlich daher, und die nähere Betrachtung von Weisse's Gotteslehre gibt dazu den Beleg, sind es andere Elemente, welche in diesen zweiten Theil seiner Beweisführung mithineinspielen: es sind die kirchlichen Dogmen. Wir werden diese nicht gerade mit Schelling „Producte einer kläglichen Philosophie“ nennen. Aber dass sie aus besonnener, von ungeprüften Voraussetzungen gereinigter

Metaphysik hevorgegangen seien, wird jetzt kaum noch irgend ein philosophisch geschulter Theolog behaupten; und Weisse am allewenigsten, imdem er gerade am eifrigsten bemüht war, eine besser begründete Dogmatik zu schaffen. Dennoch ist es gerade dadurch gekommen, dass die kritisch philosophische Durcharbeitung jenes dogmatischen Stoffes ihm die wissenschaftliche Handhabe für seine eigene Gotteslehre gewesen ist. Seine grosse theologische Gelehrsamkeit, sein seltener Scharfsinn in combinirender Deutung und Auslegung liessen ihn das allerdings bedenkliche Experiment versuchen, von jenen „altehrwürdigen Resten" noch so viel zu retten, als möglich schien. Und dies ist die zweite Differenz, die von Anfang an zwischen Weisse und mir bestanden hat; es ist die dogmatisch-theologische Färbung, die er seinen Philosophemen gab, das für die Philosophie ganz überflüssige Bestreben, zugleich Theolog zu sein und mit diesem Vorstellungskreise sich auseinanderzusetzen. Wir an unserm Theile halten einen andern Weg für sicherer und ausgiebiger nach jenem Ziele, welches allerdings auch das unserige ist. Es ist der Weg durch die Gesammtheit der natürlichen und der geistigen Weltthatsachen, die einen reichern und besser begründeten Begriff vom Wesen Gottes uns zu gewähren scheinen, als jene blos theologischen Voraussetzungen. Doch ist darüber im Folgenden noch ein weiteres Wort zu sagen.

Indess hindert diese Differenz uns nicht, das hohe und eigenthümliche Verdienst anzuerkennen, welches Weisse gerade durch sein Hervorziehen der religiösen, der christlichen „Glaubenserfahrung" (wie er es nennt) auch für die Philosophie als solche, nicht blos für die Dogmatik, sich erworben hat. Denn jene „Erfahrung" erweist sich psychologisch als die höchste geistige Thatsache; welthistorisch hat sie sich als die durchgreifendste und umschaffendste Geistesmacht erprobt, damit überhaupt als die höchste Weltthatsache erwiesen. So hatte Weisse im höchsten

Sinne Recht, seine gesammte Lehre auf diesen Mittelpunkt der Wahrheit hinzurichten, um die speculativen Bedingungen derselben theils zu ergründen, theils zu erschöpfen. Er hat damit nicht nur seine eigene Lehre von allen naturalistischen und pantheistischen Beimischungen frei gehalten, entschiedener und reiner als Schelling, sondern er ist dadurch auch der Mitbegründer des „ethischen Theismus“ geworden, desjenigen Theismus, den auch wir als den einzig gründlichen und vollgenügenden anerkennen; denn nicht der Inhalt oder das Ziel, sondern lediglich die Art der Begründung ist es, wogegen wir einzelne methodologische Bedenken richten mussten. Im Ganzen aber beurtheilt, verdient sein System durch die Macht innerer Wahrheit, durch den Reichthum und die Tiefe seiner Gedanken, durch den hohen sittlich religiösen Geist, der es durchweht, nicht zufälliger Weise oder als Ergebniss blos subjectiver Gefühlserregungen, sondern gegründet auf die tiefsten Principien, welche die Forschung überhaupt zu erreichen vermag, — durch dies Alles verdient es eine der höchsten Stellen unter den gleichzeitigen Philosophien, und Weisse hat seine unvergängliche Bedeutung eben dadurch sich selbst errungen, indem er an seinem Theile und in der ihm eigenthümlichen Weise den nächsten, wahrhaft abschliessenden Gedanken in die Zeit warf.

Dagegen dürfen wir das Bekenntniss nicht zurückhalten, dass Schelling, trotz seines reichen und glänzenden Tiefsinns, nach jedem dieser Gesichtspunkte hinter jenem Denker uns zurückzustehen scheint. Es zieht sich ein Grundmissverständniss weit bedenklicherer Art durch seine ganze speculative Theologie hindurch, über dessen wahren Charakter sich klar zu werden auch jetzt noch von grosser Bedeutung ist; und sicherlich war es ein richtiges Gefühl, ein zutreffender wissenschaftlicher Instinct, dass, soweit wir wissen, kein Theolog seine Deutung der christlichen Dogmen sich

angeeignet hat, wenn auch der tiefer liegende Grund dieser Enthaltung nicht überall zu deutlichem Bewusstsein kam. *)

Es war der zündende Gedanke, der von Kant's grösstem und bedeutungsvollstem Werke: der „Kritik der Urtheilskraft", in den genialen Jünglingsgeist Schelling's fiel, welcher allein unter den Nachfolgern Kant's ihn zu seiner vollen Consequenz erhob — und auch wir, die Epigonen einer so grossen Vergangenheit, werden noch immer wohl thun in ähnlicher Weise an jener Hinterlassenschaft Kant's uns zu befeuern; es war der Gedanke: das Universum stelle dar eine stetig sich steigernde Reihe von Mitteln und Zwecken, von Entfaltungen des Höhern aus dem Niedern, des Bewussten aus dem Bewusstlosen, des Geistes aus der Natur; aber in solcher Weise, dass der Geist, die „Vernunft", das eigentliche „prius", der Anfang und Grund von Allem, darum aber auch das in der endlichen Entwickelung zu erreichende Ziel von Allem sei. Diesen Grundgedanken eines Zwecksystems in den Dingen, von den kritischen Bedenken eines subjectiven Idealismus, welchem er bei Kant noch verfallen war, durchgreifend befreit zu haben, um ihn in seiner ganzen objectiven Wahrheit hinzustellen, dies ist das nicht hoch genug anzuschlagende Verdienst Schelling's geblieben. Dass ihm, so lange er auf dem Standpunkt des Identitätssystems sich befand, das Subject,

*) Um das nachfolgende Urtheil nicht ungerecht oder unmotivirt zu finden, möge man zur Begründung desselben eine frühere kritische Schrift vergleichen, die, auf eine quellenmässige Darstellung der letzten Schelling'schen Lehren gestützt, die oben im Text bemerkten Gesichtspunkte weitläufig erhärtet. Aber auch aus dem Grunde müssen wir auf die Schrift hier Bezug nehmen, weil sie gerade an dem Gegensatze und dem dadurch erregten Bedürfnisse denjenigen Grundgedanken entwickelt, den wir durch die Bezeichnung des „ethischen" Theismus in die Zeitphilosophie einführen wollten. Man vergleiche: „Ueber den Unterschied zwischen ethischem und naturalistischem Theismus mit Bezug auf Fr. W. J. von Schelling's sämmtliche Werke, II, 1, Stuttgart und Augsburg 1856, von J. H. Fichte" (Halle 1857). Die die Schelling'sche Lehre betreffenden Hauptstellen finden sich S. 8—16, 20—31, 39—57.

der Träger dieses Weltrevolutionsprocesses, mit dem „Absoluten" zusammenfiel, dass Gott selber dieser Entwickelung sich zu unterwerfen habe, dies pantheistische Resultat war für Schelling freilich ein unvermeidlicher Durchgangspunkt; und welche bittere Früchte dies der Philosophie damaliger Zeit getragen, ist bekannt genug.

Schelling durchbrach jedoch in seiner spätern Lehre mit ernstem Vorsatz diese Schranken; Gott ist ihm jetzt die transscendentale, gegen die Welt freie Macht; er ist der „Herr alles Seins". Ja die gegenwärtige — die „Sinnenwelt" — steht in gar keinem „directen" Verhältniss zum göttlichen Wesen; Gott ist nur mit seinem „Unwillen" in ihr. (Dies sei der „speculative" Sinn der im Alten Testamente so häufig vorkommenden Aussprüche über den Zorn Gottes, behauptet Schelling; wir aber meinen, dass sein theologisch orthodoxirendes Bestreben die eigentliche Veranlassung gewesen sei zur Erfindung jenes seltsamen Philosophems!) Denn das sinnliche Universum ist nach Schelling's späterer Lehre nur Product eines „Abfalls", erregt durch den Menschen, den „Urmenschen", indem dieser, in welchem die „drei göttlichen Potenzen" (die in gegenseitige „Spannung" getreten waren, „damit" eine Schiedlichkeit der Dinge, eine Schöpfung sein könne) wieder zur Einheit verbunden waren, diese Einheit gestört, die göttlichen Potenzen in sich, in seinem Bewusstsein, von neuem in Spannung versetzt habe. Durch dieses Heraustreten aus der göttlichen Einheit, „Umfriedung" (Paradies), hat der Mensch nun zugleich dem Principe der Scheidung, welches bei ihm in der Potenz verbleiben sollte (dem „Satan"), zur Verwirklichung verholfen und so die abgefallene Welt, die irdische Welt der Schwere und der dunkeln Materie, zur Existenz gebracht. Aus dem Ur-Menschen ist ein Menschengeschlecht geworden, und seine Einheit mit dem Geiste ist gelöst. Aber die Menschengeschichte, welche eigentlich die Geschichte des menschlichen Bewusstseins ist, kann keinen andern Inhalt

und keine andere Bedeutung haben, als diese, den Menschen und dadurch die ganze abgefallene Welt wieder in Gott zurückzubringen, wonach am Ende der Tage Gott wiederum der „Herr alles Seins“ geworden sein wird. Der Verlauf ist, dass innerhalb des menschlichen Bewusstseins derselbe Vorgang sich wiederholen muss, durch welchen das menschliche Bewusstsein entstand; parallel daher mit dem theogonischen und kosmogonischen Processe erscheint im „mythologischen Processe“ das Bewusstsein successiv den einzelnen göttlichen Potenzen, einer Reihenfolge von Götterdynastien, unterworfen, welchem Glauben an Vielgötterei die „Offenbarung“ gegenübertritt, dass nur Einer der wahre Gott sei, die Einheit dieser Potenzen. Christus präexistirt vor seiner Menschwerdung schon als innerweltliche „kosmische Potenz“ und sein Erscheinen im Fleisch als zweite göttliche Persönlichkeit (Sohn) hat eben die Bedeutung, die „Spannung“, die Disjunction der göttlichen Potenzen im menschlichen Bewusstsein aufzuheben, wodurch Gott (der Vater) nun nicht mehr nur mit seinem Unwillen in der Welt ist und auch der heilige Geist (der Dritte) jetzt erst mit voller Wirksamkeit hervortreten kann in der christlichen Kirche.

Wir brauchen diesen kosmogonisch-christologischen Mythologumenen, welche für Philosophie gelten sollen, hier keine besondere Kritik mehr gegenüberzustellen. Dies ist im obenbezeichneten Werke geschehen nach allen Gesichtspunkten, welche dabei in Frage kommen konnten. Uns interessirt hier nur ihr allgemeiner Charakter und das Princip, aus dem sie hervorgegangen.

Wir können dies allerdings „Theismus“ nennen; aber es ist Theimus von nur „naturalistischer“ Bedeutung; denn alle Thaten des Menschengeistes, die gesammte Menschengeschichte mit ihren ethischen Werthen und Unwerthen, die ganze christliche Heilslehre haben hiernach in letzter und höchster Instanz lediglich einen metaphysisch-kosmischen,

keinen ethischen Sinn; denn selbst die Erscheinung des Welterlösers, worin der „Glaube“ die höchste und entscheidendste Liebeserweisung Gottes für den Menschen in der Geschichte erblickt, muss hier sich gefallen lassen zu einem „kosmischen“ Vorgang umgedeutet zu werden, durch welchen Gott nur seine eigene, durch den Abfall des Menschen unversehens eingetretene Wesensspannung wieder ausheilt.

Und möchte doch dies sein; wenn die „christlichen Mysterien“ nur wirklich dadurch erklärt, vom Lichte eines tieferen Verständnisses durchdrungen würden. Das Gegentheil findet statt: was in ihnen von einfach überzeugender, menschlich uns naheliegender, tief gemüthsergreifender Verständlichkeit ist, verwandelt sich uns hier in eine „kosmologische Hypothese von schwer deutbarem, zweifelhaftem Sinne und von allerfrostigster Wirkung; und die Wahl wird uns nicht schwer, dies ganze Erklärungsprincip abzulehnen, weil es abstrus ist für das Denken, wie ohne Werth für das menschliche Gemüth.

Wichtig ist uns hier nur die Quelle zu bezeichnen, aus der diese und ähnliche Misvertändnisse geflossen, um der belehrenden Warnung willen, die daraus für uns hervorgeht. Es ist an ein Doppeltes dabei zu erinnern, dessen eine Hälfte sich auch noch auf Weisse zurückbezieht.

Schelling's erkenntnisstheoretischer Standpunkt zuvörderst hat auch in seiner spätern Lehre die alten pantheistischen Voraussetzungen nicht durchbrochen, nach denen es zulässig, wenigstens nicht geradezu inconsequent erscheinen konnte, die kosmischen oder eigentlich doch nur epitellurischen Entwickelungsprocesse unmittelbar in das göttliche Wesen zurückzuschieben, von einem „Deus implicitus“ und „explicitus“ zu reden, und Gott selbst aus einem „blinden Sein“, aus bewusstlos gährenden Anfängen zu einer „Lichtwelt“ und vernünftig gegliederten Schöpfung sich erheben zu lassen, blos aus dem Grunde, weil die Erdgeschichte einen solchen Verlauf genommen zu haben scheint. Aber

ganz unzulässig wird die Auffassung, wenn mit dem neugewonnenen Principe der Transscendenz Gottes auch die Frage nach den Bedingungen der Erkennbarkeit dieses „überweltlichen" Gottes entsteht, in Betreff welcher bei nur einiger Besonnenheit unverkennbar und unverlierbar die Einsicht sich aufdrängen muss: dass wir nur vom Standpunkt der Weltgegebenheit aus („kosmo-" und „anthropocentrisch") zurückschliessen können auf die Beschaffenheit der höchsten Weltursache, deren „Idee" zwar als apriorische Wahrheit unserm Bewusstsein, unserm Denken gegenwärtig ist, deren Wesen aber niemals direct, sondern nur in ihren Wirkungen uns erkennbar wird. Von einem „adäquaten Erkennen des Absoluten" aber, sammt Allem, was damit zusammenhängt, hätte seit dem entscheidenden Ergebniss Kantischer Speculation nicht mehr die Rede sein sollen; und eben dies war zugleich der Sinn und das Recht des Protestes, den J. G. Fichte von Anfang an und im weitern Verlaufe *) der Naturphilosophie entgegenhielt, durch geflissentliche Besinnungslosigkeit, durch bewusste Verleugnung der Reflexion den Standpunkt des Absoluten gewinnen zu wollen.

Das Zweite ist, einzusehen, wie übereilt und unkritisch, ja wie kurzsichtig überhaupt es sei, philosophischer Seits Gottes Wesen und Wirken Bedingungen zu unterwerfen und Entwickelungsphasen durchschreiten zu lassen, zu denen die empirischen Belege doch nur in den diesseitigen, epitellurischen Weltthatsachen gefunden werden. Von diesen beschränkten Massstäben und Gesichtspunkten den Geist zu

*) So schon in den ersten brieflichen Winken an Schelling aus dem Jahre 1800 („Fichte's und Schelling's philosophischer Briefwechsel" [Stuttgart 1856], Brief XXVII, S. 80 fg., wieder abgedruckt in „J. G. Fichte's Leben und literarischem Briefwechsel" 2. Ausg., [Leipzig 1862], Bd. II); und noch ausgeführter in seiner öffentlichen Erklärung aus dem Jahre 1806: „Bericht über die bisherigen Schicksale der Wissenschaftslehre" (Sämmtliche Werke, VIII, 384 fg.).

befreien, hat man ja stets als die schönste Frucht philosophischer Bildung betrachtet. Und so können wir diesem Philosophiren den Vorwurf nicht ersparen, dass es völlig in alttheologischer Weise die Erde und Erdgeschichte zu einer Bedeutung und einem Erkenntnisswerthe erhoben habe, welche zwar die Theologie consequenter Weise nicht entbehren kann, von denen aber weder die Philosophie noch die Naturwissenschaft Gebrauch zu machen vermag. Hat doch Schelling eben aus jener blos theologischen Rücksicht der „kleinen Erde", nicht den „stolzen Lichtern des Himmels", den Vorzug ertheilt, wenn auch nicht astronomisch, doch kosmisch, der „Mittelpunkt" des Weltalls zu sein, weil sie die „einzige" Stätte zur Verwirklichung des endlichen Geistes und dadurch vermittelt, des höchsten Actes der Weltschöpfung, der Menschwerdung Gottes geworden sei, mittels deren Gott sich nun wieder zum „Herrn des Seins" gemacht habe. Denn überhaupt „gehen die Wege der Schöpfung nicht vom Engen ins Weite, sondern vom Weiten ins Enge".

Wir an unserm Theile können nur finden, dass durch solche Ergebnisse der Gesichtskreis der Forschung willkürlich beschränkt und eingeengt, nicht aber befreit und zu höherem Umblick erweitert werde. Wir müssen vielmehr in dergleichen sinnreichen Willkürlichkeiten, welche doch nur aus der Tendenz entspringen, gewissen theologischen Voraussetzungen ein speculatives Gewand zu leihen, eine neue Mahnung für die Philosophie erblicken, von dem gesammten theologischen Vorstellungskreise vollständig sich loszusagen und auf Grundlage der jetzt so unendlich erweiterten wissenschaftlichen Einsicht von den Gesetzen des Weltganzen und von der Entwickelungsgeschichte des menschlichen Geistes, eine theologisch voraussetzungslose speculative Theologie und Religionslehre sich zu schaffen.

Von all jenen Trübungen und Halbheiten ist nun die Weisse'sche Gotteslehre, wir müssen nochmals es erinnern,

völlig frei geblieben. Sie vertritt den reinen, von naturalistischen und pantheistischen Beimischungen geläuterten Theismus, denselben, auf welchem eigentlich das Christenthum ruht und ohne dessen scharf und streng festgehaltenen Begriff gar keine richtige philosophische Auffassung desselben möglich ist. Eben deshalb haben wir ihn als „ethischen“ Theismus dem „naturalistischen“ Schelling's gegenübergestellt. Und wir erkennen es als das höchste, unvergängliche Verdienst unseres Freundes, mit solcher Klarheit, Energie und Consequenz jenes grosse Princip durchgeführt zu haben. Aber nach den Ergebnissen, deren wir im Vorhergehenden gedachten und welche noch mehr bestätigt werden durch die gesammte Haltung seiner „philosophischen Dogmatik“ (3 Bde., Leipzig 1855—62), hat dies Princip bei Weisse wesentlich eine retrospective Tendenz behalten. Weisse will die specifisch christliche Theologie verbessern, ihr eine haltbarere, philosophisch begründete Dogmatik verschaffen, und dabei von ihrem alten Begriffs- und Formelapparate festhalten, was möglich ist; und wir müssen zugeben, dass diese Richtung gerade in den letzten Vertretern der Speculation die gleiche, die vorherrschende war. Denn nicht blos Schelling, sondern nicht minder Franz Baader und Hegel, wiewol von verschiedenen Standpunkten und mit sehr divergirenden Ergebnissen, sehen wir wenigstens in dieser Bestrebung übereinstimmen.

Uns gilt es jenen specifisch „christlichen“ Theismus zum universalen, zum „humanistischen“ zu erweitern. Denn wir geben zu bedenken, dass die von Grund aus veränderte und erweiterte kosmologische Weltanschauung nicht nur, sondern noch mehr der ungleich freiere Ueberblick über das Wesen und den gemeinsamen Ursprung der grossen weltgeschichtlichen Religionen, wie endlich die tiefer gewonnene Einsicht von dem Göttlichen und Gotteingegebenen jeder echten Culturentwickelung, — dass alles dies auch speculativ einen erweiterten, wie vertiefteren Gottesbegriff

unerlässlich macht, für welchen durchaus nicht mehr, wie Weisse will, die „christliche Religionserfahrung", d. h. der bisherige christliche Vorstellungskreis, die einzige Erkenntnissquelle und der ausschliessliche Massstab bleiben kann.

Dazu wird aber auch eine von Grund aus veränderte Untersuchungsweise nöthig, und hier vor Allem ist wohlgethan, an jene schon angedeuteten methodologischen Cautelen über die Erkennbarkeit Gottes und ihre Grenzen zu erinnern. Es ist dabei aufs stärkste zu betonen, was einerseits das nothwendige Ergebniss kalter wissenschaftlicher Einsicht ist, andererseits, der Aufblähung selbstbeliebigen Dünkels und Dünkens gegenüber, die rechte Demuth des Lernens und der Selbstbescheidung uns zum Gebote macht: dass wir Gott niemals a priori, auf „adäquate Weise" und „aus reiner Vernunft", sondern nur a posteriori und nur insoweit zu erkennen vermögen, als er in seinem Werke, der Welt, sich uns „offenbart" hat und darin sich zu offenbaren fortfährt. Sein Wesen und Wirken ist somit am allerwenigsten ein „unerkennbares", verborgenes, wohl aber ein „unergründliches", eine unendliche, stets neu anspornende Aufgabe für unsere Forschung. Und eben die durchgreifende Einsicht, dass wir in den „Gesetzen der Natur" wie in den Culturthaten der Menschengeschichte recht eigentlich Erweisungen des göttlichen Verstandes und Willens vor uns haben, diese fundamentale Begründung ist die Aufgabe, welche der Philosophie als solcher obliegt. Damit wird die gesammte Weltwissenschaft („Weltweisheit", ein jetzt verschmähter, aber richtig bezeichnender Name!) mittelbar zugleich zur „Theologie" erhoben, zu einer immer tieferen und reicheren Gotteserkenntniss, Gottesüberzeugung, welche, wahrhaft humanistisch, keine echte Culturerscheinung davon ausschliesst, ein Zeugniss „göttlicher Vorsehung" zu sein.

Diese Religion der neuen Weltzeit nun, deren Aufgang und Morgenröthe sich uns in deutlichen Spuren verräth,

freilich mehr noch in einem tiefen Sehnen nach ihr und durch ungewisse Vorversuche, — sie wird, wenn sie einmal mit Klarheit erkannt und mit der begeisternden Ueberzeugung ergriffen worden, die auch sie zu gewähren vermag, mitnichten an die „Stelle“ des Christenthums treten wollen, als „neue“, „höhere“ Religion (dies eben ist eine der Unklarheiten, mit denen die modern humanistische Modephilosophie behaftet ist), am wenigsten irgend eine Wahrheit desselben gefährden; sondern umgekehrt wird sie es ganz erst zu dem verwirklichen, was es der Möglichkeit und dem welthistorischen Keime nach schon ist, zur universalen Weltreligion, die alle Geistesbestrebungen umfasst, heiliget und weiht, weil sie alle versteht, ihnen allen durch höhere Einsicht, durch die Einsicht in das Gottverliehene jedes Berufs überlegen ist.

Diese neue Weltzeit, mit welcher der menschliche Geist zum ersten mal nur auf das Zeugniss des eigenen Innern verwiesen, von aller historischen Autorität erlöset sein wird, kann wol zugeständlich allein durch freie Einsicht, durch Wissenschaft, herbeigeführt werden, aber durch keine particularistische, auf irgend ein Fachwissen beschränkte, sondern nur durch universale Forschung, die den höchsten Fragen über Gott und sein Verhältniss zum menschlichen Geiste zugewandt ist, was man wol eine „neue speculative Theologie und Weltweisheit“ nennen könnte.

Vertieftere philosophische Bildung mit einem Worte, kein sonstiges Wissen oder Glauben (mag gegen diese Behauptung zur Stunde noch so starker, aber ohnmächtiger Protest erhoben werden) ist es allein, die unsere Zukunft entscheidet, weil sie allein durch Verständniss die historisch gegebenen Formen der Religion, des Staats und der Gesellschaft zu stetigem Fortschreiten nöthigen kann. Eben dies ist die unbestreitbare Signatur der neuen Weltzeit; alles nicht mehr vom Geist Getragene, von freier Anerkennung

Bestätigte, blos durch Ueberlieferung Gehaltene, wird für die Zukunft dem Absterben, der Barbarei verfallen sein.

Dieser humanistischen Lebensansicht, in ihrer Tiefe und Ganzheit erfasst, die ihr unerlässliche philosophische Unterlage und Begründung zu geben, habe ich für die wissenschaftliche Aufgabe meines Lebens gehalten. Jetzt, wo diese Laufbahn sich zum Abschluss neigt, darf es daher erlaubt erscheinen, noch einmal summarisch darzulegen, was ich auf diesem Wege philosophischer Selbstbildung gefunden und in welchem systematischen Zusammenhange jenes Ergebniss sich mir begründet hat. Davon bei nächster Gelegenheit. *)

*) Die Fortsetzung dieser Darstellung erscheint zunächst in zwei Artikeln meiner „Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik“ unter dem Titel: „Zur Begründung des concreten Theismus, eine kritische Berichterstattung.“

Zuverlässigkeit, bloss durch Ueberlieferung erhalten, wird für die Zukunft dem Absterben, der Barbarei verfallen sein.

Dieser humanistischen Lebensansicht, in ihrer Tiefe und Wahrheit erfasst, die ihr unerlässliche philosophische Unterlage und Begründung zu geben, habe ich für die wissenschaftliche Aufgabe meines Lebens gehalten. Jetzt, wo diese Laufbahn sich zum Abschluss neigt, darf es daher erlaubt erscheinen, noch einmal summarisch darzulegen, was ich auf diesem Wege philosophischer Selbstbildung gefunden, und in welchem systematischen Zusammenhange jenes Ergebniss sich mir begründet hat. Davon bei nächster Gelegenheit.*)

*) Die Fortsetzung dieser Darstellung erschien inzwischen in zwei Artikeln meiner „Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik", unter dem Titel: „Zur Begründung des neuesten Theismus, eine kritische Berichterstattung."

II.

Ueber den gegenwärtigen Standpunkt der Philosophie.

Akademische Antrittsrede. 1842.

Vorwort.

Indem diese Rede auf äussere Veranlassung im Drucke erscheint, widme ich sie zunächst meinen Zuhörern; ich glaube nämlich in ihr einige allgemeine Gesichtspunkte über meine philosophischen Ansichten niederlegt zu haben, die in meinen akademischen Vorträgen zwar weiter ausgeführt und begründet werden, deren möglichst klare und fassliche Zusammenstellung im gedruckten Worte indess eine selbständige Aneignung und Prüfung derselben nur befördern kann. In gleichem Sinne, als Anregung zu weiterem selbständigem Studium, mögen die Nachweisungen betrachtet werden, welche ich in den Anmerkungen hinzugefügt habe. Der weitere Kreis von Lesern, welchen diese Rede etwa findet, möge daher bedenken, dass es bei einem solchen an enge Zeitgrenzen gebundenen Vortrage nicht darauf ankommen konnte, neue Ansichten zu geben, oder die schon bekannten des Verfassers in weiterer Ausführung zu zeigen, sondern dasjenige in concentrirter Kürze auszusprechen, was nach des Verfassers Ueberzeugung als das eigentlich b l e i b e n d e Gesammtergebniss der bisherigen Philosophie betrachtet werden darf, während von demjenigen, was hier nur unter der Form der Behauptung ausgesprochen werden konnte, die andern Schriften des Verfassers die wissenschaftliche Ausführung und Rechtfertigung übernehmen müssen.

Aber auch für jenes andere Geschäft, seine Principien weiter auszuführen und von noch nicht bekannten Seiten zu zeigen, hat der Verfasser eine ebenso dringende als erwünschte Aufforderung durch die Schrift seines Freundes C. H. Weisse über „das philosophische Problem der Gegenwart“ (Leipzig 1842) erhalten, welche öffentlich zu beantworten er sein Erstes sein lassen wird, sobald seine durch den neuen Lehrberuf sehr in Anspruch genommene Zeit es ihm verstattet.

Tübingen im Spätherbst 1842.

Der Verfasser.

Indem ich, durch Allerhöchste Ernennung auf den hiesigen Lehrstuhl der Philosophie berufen, an dieser altberühmten Hochschule eine neue Sphäre meines Wirkens, in diesem schönen und vielgesegneten Lande ein neues Vaterland finden soll: drängt sich mir, je angenehmere und erwünschtere Verhältnisse dadurch mir geboten werden, wol um so mehr das Gefühl auf von dem Entscheidenden dieses Augenblickes für mein inneres und äusseres Leben, und wol könnte die Sorge in mir wach werden, ob ich auch so wichtigen Anforderungen gewachsen sei, wie sie in der gegenwärtigen Zeit an einen Lehrer der Philosophie gemacht werden, wie sie gerade an dieser Hochschule, welche berühmt ist wegen des philosophischen Sinnes ihrer akademischen Jugend, vielleicht doppelt sich geltend machen.

Statt hier indess von persönlichen Gefühlen zu reden — sei es denen der Besorgniss, sei es der Hoffnung, von welchen insgesammt abzusehen, dem Philosophen wol am ehesten gestattet ist, ja welche in sich völlig schweigen zu lassen, er eine Art von Verpflichtung fühlt —, statt alles Dessen und Aehnlichem vergönnen Sie mir, Ihnen aufrichtige Rechenschaft abzulegen, wie ich meine Aufgabe mir gedacht, wie ich die Bedeutung der Philosophie in gegenwärtiger Zeit gefasst habe, und, wenn wir dabei die verschiedenen philosophischen Richtungen der Zeit nicht ignoriren können, nach welcher Seite hin meine Ueberzeugungen fallen.

Möge das allgemeine Interesse, auf welches jener grosse Gegenstand Anspruch zu machen hat, auch mir Ihre Theil-

nahme und Aufmerksamkeit zuwenden! Wenn die Kürze der Zeit mich nöthigt, nur auf wenige Hauptpunkte mich zu beschränken, wenn hier zugleich Andeutungen statt vollständiger Begründung genügen müssen: so hoffe ich zuversichtlich die Ergänzung dafür in Ihrer eigenen Einsicht, wie in dem Wohlwollen Ihrer Beurtheilung zu finden.

Beobachten wir die geschichtliche Entwickelung der Philosophie mit Aufmerksamkeit, so können wir bemerken, wie sich von Zeit zu Zeit in ihr die Ansicht erneuert, dass in einem bestimmten Systeme, in einer einzelnen Weltansicht die Philosophie zur Vollendung gelangt, am letzten Ziele ihres Forschens angekommen sei. So war es, um nur an die neuere Zeit zu erinnern, als Immanuel Kant's mächtige Erscheinung die ganze dogmatische Philosophie darniederwarf und ihre Epoche abschloss; so hat jetzt das ebenso umfassende, als tiefgegründete System Hegel's auf nicht Wenige den Eindruck gemacht, dass in ihm die definitive Vollendung der Philosophie erreicht sei. Dennoch hat der allgemeine Weltgeist der Speculation selber diese Erwartungen bisher Lügen gestraft: noch immer treibt er aus seiner tiefen, mächtigen Wurzel die Keime neuer Gestaltungen, und jedem der letzten Systeme bleibt noch immer ein anderes, gleiche Berechtigung anprechendes, gegenüber. Und doch können wir in jenen Erwartungen, selbst wenn sie sich äusserlich als Täuschung gezeigt haben, nichts absolut Irrthümliches oder Zufälliges erblicken; denn sehen wir tiefer, so ist darin nur das richtige Bewusstsein ausgesprochen, dass in solchen Systemen entweder ein neuer Gesichtspunkt gewonnen oder eine bestimmte Bildungsepoche vollendet, jedenfalls also ein relativer Abschluss wirklich erreicht sei.

Deshalb könnten wir vielleicht mit eben dem Rechte jenem Satze den gerade entgegengesetzten, an einem andern

Orte weiter begründeten, gegenüberstellen: dass die Philosophie unter allen Wissenschaften vielmehr noch am weitesten abstehe von ihrer Vollendung; dass sie, lediglich noch in der Ergründung und Befestigung ihrer Principien begriffen, am Anfang ihrer Laufbahn stehe. Der Grund unserer Behauptung ist nicht allzu weit zu suchen; auch steht er keineswegs im Widerspruche mit der soeben gehörten Meinung, dass eine freilich hiermit als nur relativ zu bezeichnende Vollendung der Philosophie schon wirklich erreicht sei und fortfahre, erreicht zu werden. Er liegt in der Grösse und in dem Umfange ihrer Aufgabe, aber eben damit in ihrem nothwendigen Verhältnisse zu den Erfahrungswissenschaften.

Wenn von diesen nämlich jede für sich, und im Gegensatze zu den andern, nur eine bestimmte Seite des Wirklichen der Erforschung unterwirft: so hat die Philosophie, im durchgreifenden Unterschiede von ihnen allen, sich in den Einheitspunkt desselben zu stellen, das rein Gegensatzlose aufsuchend, aber zugleich aus ihm die Unterschiede und Gegensätze begreifend, in welche das Wirkliche auseinanderfällt. Sie muss daher schlechthin alles Gegebene und Erfahrene in jene Einheit, in die Idee des Universums, der begriffsmässig geschlossenen, aber verwirklichten Vernunfteinheit zusammenfassen.

Somit bedarf sie auf jedem ihrer Schritte des Erfahrungswissens und ist lediglich der ihm nachkommende Begriff, weil sie nur die schon fest begründeten und gesicherten Resultate empirischer Forschung zu jenen höhern Combinationen verbinden und darin allgemeine Weltgesetze erhärten kann. Sie am wenigsten daher darf den festen Boden des Wirklichen und seiner Zusammenhänge überschreiten, um eine blos gemeinte, hypothetische Verknüpfung an ihre Stelle zu setzen, werde Dergleichen auch unter dem vornehmen Namen eines a priori Construirten oder einer speculativ dialektischen Entwickelung eingeführt.

Daher kann es auch jetzt noch, gegenüber der sich

selbst misverstehenden Vorstellung eines „reinen", vermeintlich aus sich selber spinnenden „Denkens" eines durch blosse Dialektik des Begriffes sich realisirenden „absoluten Wissens", nicht bestimmt genug ausgesprochen werden: dass nicht ein universaler Typus wiederkehrender dialektischer Momente es ist, dessen Aufweisung in allen Dingen uns in ihre Wahrheit führt, sondern nur die nachgehende (mithin Erfahrung zur Basis habende) Erkenntniss der jedem Dinge, wie Begriffsgebiete, eigenthümlichen Dialektik und Vernunft. Wenn Hegel uns von dem Wahne befreit hat, als sei es unsere Vernunft, welche erst im Acte des Erkennens die Welt zum Rationalen erhebe; wenn er zeigt, dass vielmehr umgekehrt, weil das Universum immanentes Vernunftsystem ist, wir es auch erkennend als ein vernünftiges, „dialektisch", fassen können: so ist jetzt die nicht minder entscheidende Einsicht hinzuzufügen, dass zum Principe und höchsten Grunde einer so reich gegliederten Systematicität, wie sie in der Welt vor uns liegt, die bekannte Voraussetzung eines real-idealen „absoluten Begriffes" keineswegs ausreiche, der, indem er den wiederkehrenden Rhythmus seiner drei Momente in Allem entfaltet, damit die eigentliche Wahrheit und Vernunft der Sache verwirkliche. Wäre diese Vernunft des Weltzusammenhanges auf so arme, abstracte Bestimmungen eingeschränkt: sicherlich hätte die lange genug in allen Wissenschaften herrschende abstracte Verstandesbildung schon längst den Sieg gefeiert, alle Dinge auf die starre Regelmässigkeit des Begriffes zurückzuführen. Mag Hegel indess mit ausdrücklichen Worten nur zu jener Auffassung des von ihm entdeckten methodischen Princips sich bekannt haben: gewiss ist es, dass ihm, wenigstens als weitere Folgerung, nur die zweite Auffassung im Hintergrunde seines Bewusstseins vorschwebte. Wie könnte er sonst, unablässig warnend vor der nur formellen Dialektik, einschärfen, überall allein der eigenen Vernunft der Dinge sich hinzugeben, dieser innern Dialektik der Sache nur zuzusehen und sie

sich entwickeln zu lassen. Dies ist auch der wahre, durchgreifende Sinn der „absoluten Voraussetzungslosigkeit", welche er als die methodische Maxime seines Philosophirens angekündigt hatte.

Will man von hier aus jedoch weiter sich klar werden über das System, so ist auch sein Begriff des „absoluten Wissens" in dem hergebrachten Sinne völlig aufzugeben, wenn es nicht mit der Wahrheit seines eigenen methodischen Princips in Widerspruch gerathen will. Absolutes Wissen kann auch nach ihm das speculative Denken nur potentialer Weise sein, keineswegs actualisirt oder verwirklicht, in dem ganz nur formellen Sinne, dass zufolge seiner Vernunfteinheit mit allem Objectiven überhaupt in ihm die Möglichkeit liege, die Wahrheit der Dinge zu erkennen und so den Bereich dieser Wahrheit immer umfassender zu erweitern. Dies absolute Wissen setzt voraus die unendliche Fähigkeit der Dinge, erkannt zu werden, geöffnet, durchdringlich zu sein seiner erkennenden Macht.

Aber ebendaher kann der Grund jener absoluten Wissbarkeit der Welt, jener Uebermacht des Erkennens über alle Objectivität, nicht im erkennenden Subjecte, sondern in der Beschaffenheit dieser Objectivität selber gefunden werden. Nur weil das Object des Wissens, das Universum, aus einem absoluten Erkenntnissact hervorgegangen, Durcherkanntes ist in seiner ursprünglichen Entstehung, nur deshalb vermag auch unser Wissen ihm erkennend beizukommen und es dialektisch, systematisch, aufzufassen.

Und so ist realisirt das absolute Wissen nur in Gott zu denken, und ist in ihm der erste, ewig vollendete, uranfängliche Grund der Welt. Dass aber ein solches in Gott sei, dass Wissen das Princip aller Dinge, davon legt mittelbar unser Wissen der Dinge, die Möglichkeit einer menschlichen Wissenschaft, Zeugniss ab; denn nur dadurch vermögen wir, nach seinem letzten Erklärungsgrunde, unser Wissen systematisch zu gestalten, weil die Welt System,

d. h. weil sie aus Gottes absolutem Wissen realisirt ist. Und nur in ihm, wie ferner erkannt werden muss, ist der Zusammenhang gründlich aufgewiesen, einestheils überhaupt zwischen Object und Subject, anderntheils zwischen Speculation und Erfahrung, welche beide nur Demselbigen erkennend nachzugehen haben, den zum Systeme der Welt verwirklichten Gedanken Gottes.

Erst daher, nachdem wir eigentliche Erfahrungswissenschaften besitzen, hat die Philosophie den sichern Anfang gewinnen können, über das Allgemeine, blos Metaphysische ihrer Principien hinauszukommen, ein Begreifen der Natur und des Geistes in ihrer Eigentlichkeit zu werden; und auch ferner darf sie allein auf diesem Wege hoffen, die noch unsichern, nur sehr allgemein umschriebenen Grundzüge einer Philosophie der Natur und des Geistes auf objective Weise tiefer zu gliedern und innerlich auszuweiten. Aber wie neu ist überhaupt noch dieser Bund der Speculation mit der Empirie, wie jung sind selber die Erfahrungswissenschaften, wie unausgebildet gerade ihre für die Philosophie wichtigsten Untersuchungen über alle empirischen Anfänge der Dinge! Und endlich, wie Weniges, wie noch Unzusammenhangendes, was kaum von ferne auf die verknüpfende Einheit deutet, welche nur die Philosophie über sie auszusprechen vermag, ist als festes Resultat in ihnen erworben worden! So stehen beide noch, Speculation wie Empirie, an den Anfängen ihrer Bahn; nur mit einander ist ihnen eine langsame, wenn sichere Bildung vergönnt, und alles Entscheidende, weil über die präliminaren Allgemeinheiten Hinausreichende, ist ihnen zu thun noch übrig, was uns nicht zur Entmuthigung diene, sondern zur Freude des rüstigen Fortschritts auf dieser klar vorgezeichneten Bahn.

Mit jener unerlasslichen Selbstbescheidung, zu welcher die Philosophie jetzt noch alle Ursache hat, hängt auch nach anderer Seite die Nothwendigkeit zusammen, in ihrem eigenen Weiterschreiten an ihre geschichtliche Entwickelung

sich anzuschliessen und stets über ihr Gesammtresultat orientirt zu bleiben. In keiner Wissenschaft rächt sich sicherer ein desultorisches Beginnen und eine vermeintlich originale Behandlung; in keiner ziemt mehr und belohnt sich reicher der gewissenhafte Fleiss, seine Vorgänger durchzudenken und jeden neuen Umschwung nur aus dem Gesammtergebniss der bisherigen Philosophie hervorgehen zu lassen; und vollends ganze Bildungsepochen für verfehlt zu erklären oder ihre Belehrung abzuweisen, ist der Dünkel einer Unbildung, die ihre Waffe selbstzerstörend nur gegen sich wendet und an der eigenen Erfolglosigkeit ihre Busse trägt: denn in einer so systematischen Wissenschaft kann auch ihr äusseres Fortschreiten nicht willkürlich, sondern, im Wesentlichen und Neuen gerade, nur ein systematisches, vernunftnothwendiges sein, und auch hier hat man der allgemeinen Vernunft, nicht der particularen, selbstbeliebigen, zu vertrauen. Besonders in der gegenwärtigen philosophischen Epoche, welcher zugestanden werden muss, wie wenig sie auch durch Originalität und Kühnheit neuer speculativer Entwürfe sich auszeichnet, dass sie wenigstens, wie keine frühere, durch den Reichthum kritischer Vorarbeiten und Erwägungen jenes geordnetere Vorwärtsschreiten der Philosophie möglich macht und vorbereitet, mit welchem erst, nach ihren bisherigen ungewissen Anfängen, das Stadium ihrer Reife beginnen kann, — jetzt wenigstens lässt sich behaupten: je tiefer und umfassender aus diesen kritischen Erwägungen das neue Princip einer Philosophie geschöpft ist, desto mehr ist es das berechtigte der Gegenwart, und sicher muss alle Philosophie irgendeinmal oder unter irgendeiner Gestalt dasselbe in sich aufnehmen. Es hat das Recht der Gegenwart und darum auch die Hoffnung der Unvergänglichkeit für jede Zukunft.

Aber dieser Gedanke, so ausschliessend er erscheint, enthält dennoch das Zugeständniss der freiesten Bewegung für die mannichfachsten speculativen Kräfte: jener philo-

sophische Gedankenstoff der Gegenwart ist so reich an Keimen und Ansätzen zu selbständiger Entwickelung, dass wenigstens zunächst noch, wie bisher, die philosophische Ueberlieferung nicht in einem einzigen Systeme, sondern in mehreren, rivalisirenden, sich fortsetzen wird; und schwerlich könnte gerade im gegenwärtigen Zeitpunkte, bei der Macht gleichberechtigter Principien, es einem Denker gelingen, gleich Kant, völlig reine Bahn hinter sich zu machen, und auf entscheidende Weise die Philosophie in ein neues Bett des Fortflusses hineinzuleiten.

Aber hier eben stehen wir an der Schwelle eines streitigen Gebiets: man ist zweifelhaft oder entgegengesetzter Meinung, was die wahre Bedeutung der verschiedenen Systeme der Gegenwart sei, ob in einem derselben Vollendung erreicht, oder ob in ihnen allen erst der Anfang einer neuen, weitverzweigten und weitaussehenden Entwickelung gegeben sei. Nicht Wenige theilen jene Ueberzeugung: sofern ich von mir reden darf, muss ich hier es aussprechen, dass ich mich zur zweiten bekenne. Dem Orte und der Gelegenheit ist es geziemend, Ihnen über meine Gründe dafür kurze Rechenschaft abzulegen.

Um das Gesammtresultat der beiden grossen Systeme, welche eigentlich der Gegenwart angehören und in die allgemeine Bildung des Zeitalters eingedrungen sind, mit einem einzigen Worte zu bezeichnen: so können wir es den absoluten Idealismus nennen, als das der Lehre Schelling's, wie Hegel's, gemeinschaftliche Princip. Was sonst noch von Bildungselementen der Zukunft seitab liegt, zu charakterisiren, wird anderswo der Ort sein.

Es war der grosse Gedanke Schelling's, mit welchem er das neue Jahrhundert eröffnete, dem bisher hartnäckig festgehaltenen Gegensatze zwischen Geist und Materie, Intelligenz und Natur, Subjectivem und Objectivem, vor dessen vermeintlicher Unüberwindlichkeit die vorhergehende Philosophie stehen geblieben war, durch eine ebenso kühne als

tiefe Anschauung ein Ende zu machen. Die Natur selber verräth sich, ihrem eigensten Wesen und Wirken nach geistesartig, vernünftig zu sein: ihr Princip, ihr innerer Lebensgrund, kann daher selbst nur Intelligenz, Macht eines Geistigen sein. Daher die allem Naturdasein eingeborene, es gestaltende Vernunft, die bewusstlose Weisheit, mit der jedes Naturwesen, wie jeder Naturvorgang, gleich einem lebendig aus sich selbst sich bewegenden Kunstwerke, den in ihm liegenden Zweck stets erfüllt mit der untrüglichen Sicherheit einer durch das Ganze, wie das Einzelne der Natur, ausgegossenen allgegenwärtigen Vernunftverknüpfung. Schelling sprach dies am frühesten in den merkwürdigen und charakteristischen Worten aus: „Die natürlichen Qualitäten sind die Empfindungen, die Körper, die Anschauungen der Natur; — die Natur selbst ist die mit ihren Empfindungen und Anschauungen erstarrte, ins Bewusstlose herabgesetzte Intelligenz.“ Und an einer andern Stelle bezeichnet er, schon verwandter dem Hegel'schen Principe, das Leben der Natur als das eines bewusstlosen Denkens. „Je mehr in der Natur das Gesetzmässige sich zeige, desto geistiger erscheine ihr Wirken; die optischen Phänomene seien schon ganz eine Geometrie, deren Linien das Licht ziehe, und die vollendete Theorie der Natur würde diejenige sein, kraft welcher die ganze Natur sich in Intelligenz auflöste“. Daher ist ihm das Universum nur der Abdruck des unendlichen Selbsterkennens der Natur, jenes idealen und zugleich realen Princips aller Dinge, der *natura naturans.* Aber diese Identität des Idealen und Realen, dies absolute Subject-Object, hat in der erscheinenden Natur, als der *natura naturata*, noch mit dem eigenen Realen zu kämpfen; und nur stufenweise gelingt ihm die Befreiung zur eigentlichen Idealität. Dieser real-ideale Selbstschöpfungsprocess bildet die Potenzenreihe der Natur, deren Ableitung aus diesem Principe Aufgabe der Naturphilosophie war.

Nebenbei wollen wir nicht unterlassen, darin einen be-

zeichnenden Gegensatz mit der seitdem wieder herrschend gewordenen Denkweise hervorzuheben: die Natur, jenes absolute Subject-Object, ist keineswegs für Schelling ein allgemeines Wesen, eine abstract absolute Idee, oder dess Etwas, dergleichen Schelling in seiner Weltanschauung gar nicht kennt und völlig verwirft — mit ganzem Rechte, indem solcher Gedanke in höchster Instanz immer nur ein Unverständliches, Unerklärtes übrig lässt —: sie ist ihm vielmehr das höchste Individuum, unendlich in seiner selbstschöpferischen und selbsterkennenden That, aber durchaus monadisch, central in den Acten jenes Selbsterkennens.

Dieser Lebens- und Selbstschöpfungsdrang des höchsten Individuums (Subject-Objects) — bald daher Natur, bald Gott von Schelling genannt — kann aber nach ihm nur das Ziel haben, das Ideelle, den Geist, der sein Wesen ist, auch zur Ausdrücklichkeit einer Welt herauszugebären, und in der höchsten Potenz dieser Welt als Geist sich wieder zu erkennen. Daher befreit sich dieser den Dingen eingepflanzte Naturgeist nur allmählich, durch die Potenzen der erscheinenden Natur hindurch, von der Nacht, die auf ihm liegt, zum Bewusstsein seiner selbst; es ist der Geist des Menschen. Erst in diesem tritt das ursprüngliche erkennende Princip der Natur, welches, den niedern Körpern bewusstlos eingeboren, in den Thieren schon mit einzelnen Blitzen der Erkenntniss leuchtet, als die volle Sonne, als ihrer bewusstgewordenen Intelligenz hervor.*) Hierdurch erweist sich nach diesem Systeme der Geist des Menschen als ursprünglich Eins mit der Natur; nicht aber in dem Sinne, als wenn er nur Natur wäre, zu welchem Missverständniss jener Satz des Idealismus von Einzelnen herabgedeutet worden ist, sondern in dem gerade entgegengesetzten Sinne, dass die Natur vielmehr der in Bewusstlosigkeit herabgesetzte Geist, die unbewusste Vernunft ist, — und Alles nur Vernunft!

*) Schelling's Vermischte Schriften, I, 352. 353.

Hiermit konnte nun — zufolge des tiefen, auch im Erkennen sich bestätigenden Gesetzes alles geistigen Lebens: dass dasselbe nur in stufenweiser Entwickelung seiner bewusst und der innern Fülle gewiss werden kann — auch das grosse, durch Schelling begründete idealistische Princip in seinem ersten Hervortreten unvermeidlich nur auf dieser untergeordneten Stufe stehen bleiben. Mit Recht weist jene Philosophie als das wahrhaft Vermittelnde zwischen Subjectivem und Objectivem nach das beiden Sphären Gemeinsame, die dem Universum immanente Vernunft, den Weltgeist. Aber sie irrt, wenn sie in diesem zugleich irgendein wahrhaft Höchstes und Letztes, das Absolute, erreicht zu haben glaubt.

Wie jedoch das Höchste, was eine Weltansicht kennt, dies ihr Absolute, zugleich für sie zu einer Definition Gottes werden muss: so wurde es die unvermeidliche Auffassung für diese ganze philosophische Epoche, das Absolute (Gott) unter der Kategorie des Weltgeistes, und nur des Weltgeistes, zu denken, zwar der Vernunft, aber der substantiellen, nur im Menschen zum Subject werdenden Vernunft. Das der Welt immanente Princip ist zwar der allgemeine Geist, ein dem Selbsterkennen daher Zustrebendes; aber der ausdrückliche Erkenntnissact gelingt nach ihr erst im endlichen Geiste. Die unzähligen Ausspinnungen, welche bis auf die gegenwärtige Zeit hin, für alle Zweige der Bildung, besonders für Theologie und Religion, aus diesem Prämissen hergeleitet worden, und die selber mit der Wahrheit oder Falschheit, der Vollständigkeit oder Unvollständigkeit dieses Gottesbegriffes stehen oder fallen, bedürfen hier nur kurzer Erwähnung. Mag nun auch dieser Begriff des Weltgeistes, sofern er für die wahre und vollgenügende Idee Gottes gehalten wird, und für das höchste Erklärungsprincip von Allem, erweislich noch abstract mangelhaft sein und von den schwersten Widersprüchen gedrückt werden, wovon alsbald — es ist dies nur das noch Negative, Un-

vollendete der Schelling'schen Leistung. Dagegen ist in dem Eigentlichen, Positiven derselben, in dem Gedanken, dass Intelligenz das wahrhaft und allein Wirksame in allen Acten der Natur sei, der Schlüssel zur wahren Erklärung derselben und ihres innern Zusammenhanges mit dem menschlichen Geiste gefunden, welcher Zusammenhang nur auf dem Begriffe einer innern Wesenübereinstimmung beider beruhen kann. Dass es aber nur ein ineinander geliedertes System von Gedankenverhältnissen im allereigensten Sinne ist, welches in der Harmonie des Weltgebäudes, in den allgemeinen Gesetzen der Gravitation, im Gebiete der chemischen Affinitäten, im Reiche der pflanzlichen und thierischen Organisation sich verwirklicht; dass das ganze Universum nur ein äusserlich gewordenes, in räumlich-zeitliche Wirklichkeit getretenes Gedankengebäude ist: dieser in seiner Allgemeinheit so paradox erscheinende, und doch, auf das Verständniss des Einzelnen angewandt, so völlig erfahrungsmässige Begriff ist es, welcher einestheils dem Idealismus seine dauernde Begründung in der Erfahrung gegeben, anderntheils die Philosophie zum ersten mal in die Erfahrung eingeführt, Speculation und Empirie dem Principe nach miteinander versöhnt hat. Von ihm aus datiren sich auch in der Naturforschung der neuern Zeit fast alle grossen Entdeckungen oder führen bestätigend auf dasselbe zurück. Auf der stillschweigenden Voraussetzung von der innern Rationalität der Natur in allen ihren Gebilden beruhen die Entdeckungen der vergleichenden Physiologie, welche als eine der jüngsten, aber auch am sichersten und raschesten fortschreitenden unter den Naturwissenschaften bezeichnet werden kann, nur dadurch, weil sie auf dem echten, idealistischen Begriffe des Organismus gegründet ist, auf der Idee der harmonischen Wechselbeziehung und ineinandergreifenden Einheit aller Theile eines Organismus, wie der genau angepassten Uebereinstimmung jedes Thieres mit der ganzen es umgebenden Natur, sodass wir aus dem kleinsten

Gliede desselben, wie aus einem Spiegel, das Ganze des Thieres herauslesen können. So vermochte der unsterbliche Gründer dieser Wissenschaft — wenn auch ohne bewusste Speculation, doch ein echter Seher der Natur, weil er, dem Gesetze dieser Idee in ihr vertrauend, die in ihr niedergelegten Analogien der Organisation bis in die Urwelt hinein verfolgte —, so vermochte er aus den Resten eines einzelnen Zahnes oder eines Wirbelknochens nach untrügender Analogie den ganzen Organismus des Thieres, seine Lebensweise und gesammte Naturumgebung herauszuerkennen; so wagte ein späterer ausgezeichneter Zoolog, in dies Gedankensystem der Thierwelt sich hineindenkend und alle Combinationen verfolgend, welche der schöpferische Geist zu ihrer Gestaltung verwandt hatte, es auszusprechen, dass in der Reihe der bisher bekannten Thiere eine der möglichen Thiergestalten fehle, dass eine Lücke sei in der sonst stetig fortschreitenden, nichts überspringenden Folge dieses schöpferischen Denkens und Bildens, — bis endlich, nach langer Zeit, ein von ihm aufgefundenes untergegangenes Thiergeschlecht zu seinem tiefen Erstaunen und zu seiner Andacht ihn belehrte, dass auch diese Stufe nicht vergessen worden sei von der Geduld und consequenten Weisheit des künstlerischen Geistes, welcher die Natur gebildet.

Aber nicht minder kommen erst so die tiefsten Beziehungen zum Verständniss, in denen die äussere Schöpfung zu unserm Geiste steht; daraus verstehen wir das tiefe Gefühl der Verwandtschaft unseres Gemüths zur Natur, welche uns das Gegenbild unserer Freude oder unseres Schmerzes wird, und jeder unserer Stimmungen ein verwandtes Echo entgegenbringt; denn das Gemüth, das still Unreflectirte, Unmittelbare unseres Fühlens, ist selbst das Naturartige in uns. Daher auch nicht weniger die ästhetische Wirkung der Natur auf den Geist, dem sie das erste Beispiel, wie der echteste Quell des Schönen und Erhabenen ist: ja der Umgang mit ihr, die Beschäftigung mit ihrem stillgelassenen,

stets sich selbst getreuen Walten übt eine unverkennbar sittigende Wirkung auf den Menschen. Sie versteht nicht ihn, er aber sie, und dadurch sich selbst, und was über beiden ist; denn er trägt das Wort ihres Räthsels gelöst in seinem Geiste; er muss ahnen oder erkennt es in Klarheit, dass auf ihn die ganze Natur hinstrebt dass diese Ordnung und Absicht ein übermächtiger Geist in sie hineingelegt hat, dass gleiche, aber höhere Ordnung daher auch über sie hinausreicht in die Menschenwelt.

Doch auch das eigentlich philosophische Problem, wie dem Bewusstsein eine Erkenntniss, eine Wissenschaft der Dinge möglich sei, ist gründlich nur zu lösen, wenn wir auf diese gemeinsame Einheit von Natur und Geist zurückgehen. Wären im Systeme unserer Sinne die Qualitäten und Unterschiede der Natur nicht zur Subjectivität, Innerlichkeit des Empfindens übergetreten, ein Satz, der, als einer der wichtigsten der neuern Naturphilosophie, seine fundamentale Bedeutung auch für eine umfassende Erkenntnisstheorie nicht verleugnen kann; so wäre unser ganzes Erkennen, wie durch eine ursprüngliche Kluft, von den Dingen abgeschieden, d. h. es wäre nicht mehr Erkennen. Das Universum, welches jetzt durch Licht und Ton, als den umfassendsten Vermittelungsweisen des Sinnlichen und des Geistigen, in der durchgreifenden Eintracht unserer Sinne mit ihnen, uns ein helles, durchdringliches, so auch zu unserm Denken sprechendes ist, wäre ohne diese, nur aus innerer Wesensgleichheit erklärbaren Harmonie unserer Sinne mit dem Natürlichen, ein zugeschlossenes, unzugängliches Dunkel für uns. Und endlich, wenn unser Denken die bunte Mischung der Naturdinge nur dadurch erkennend bewältigt, dass es das logisch Allgemeine, wie die specifischen Unterschiede an ihnen heraushebt und so zu ihrem festen Begriffe und ihrer untrüglichen Unterscheidung in Gattung und Art gelangt, so kann diese Begriffsanordnung der Dinge nicht für einen ihnen fremden Massstab gehalten

werden, dem sie sonst keineswegs sich fügen würden; jenes Allgemeine ist vielmehr der ursprüngliche, sie formende Begriff selber, welchen der schaffende Geist in sie gelegt hat. Unser denkendes Erkennen selbst ist daher nur zu begreifen als ein nachdenkendes Wiederaufsuchen jenes ursprünglichen, den Dingen eingepflanzten Begriffs; und sie selber sind nur dadurch erkennbar, durchdringlich für unser Denken, weil sie urgedachte sind. Auch die Möglichkeit daher eines logischen Verhaltens für unsern Geist, des Nächsten und Unmittelbarsten, dessen wir denkend gewiss sind, findet ihre letzte gründliche Erklärung nur im ewigen Logos des Geistes Gottes; durch diesen allein wird Alles begreiflich in uns und ausser uns. Auf diese wohlbefestigte Grundlage, in welcher Empirie und Speculation nach ihrem Principe, wie nach ihren reichsten Verzweigungen, Hand in Hand gehen können, weil das Ideelle als Inhalt der Erfahrung, ja als die eigentliche Wahrheit des zu Erfahrenden nachgewiesen worden, ist die Wissenschaft durch den Idealismus gehoben worden. Aber wir standen dort noch am Anfange der Ausbeutung seines Princips, dessen Tiefe, falls wir richtig sehen, auch jetzt noch reiche, ungeahnte Wahrheiten in sich birgt. Deshalb galt es, der Eigentlichkeit dieses Princips in seinem ganzen Umfange und in allen seinen Folgen klar bewusst zu bleiben. Dies ist es, was uns von Schelling zu seinem Nachfolger überführt.

Es war Hegel's unbestreitbares Verdienst, für diesen Idealismus, in dem Masse, als er selber von Schelling ergriffen und zur Wahrheit geläutert war, seine metaphysische Grundlage zu finden und eine encyklopädische Darstellung der gesammten Philosophie von diesem Standpunkte aus zu unternehmen. Ueberhaupt hat Hegel die Idee einer Metaphysik wieder erweckt, einer Metaphysik im grössten Massstabe und in der tiefsten Bedeutung für den Begriff des Universums. Logik hat er sie bedeutungsvoll genannt, weil er in ihr eben nur die Weltvernunft, den dem Universum

immanenten Logos, die ewigen Weltideen in ihrer, von den concreten Gegensätzen der Erscheinung noch nicht getrübten Reinheit erkennen wollte. Mit einem Worte daher: auch diese, die Logik, fasst das Absolute noch unter der Kategorie des Weltgeistes; Gott ist ihr lediglich die im Universum der Natur und des endlichen Geistes sich gegenwärtige Vernunft, daher „unendliche", über jede ihrer Selbstgestaltungen „übergreifende", nicht aber absolute Subjectivität. Was diesem Standpunkte entspricht und aus ihm folgt, ist wesentlich und erschöpfend dort geleistet.

Aber die Frage ist es eben, von welcher geradezu die Fortentwickelung der Speculation abhängt, die Frage: ob der wahrhafte Begriff der Absolutheit den des Weltgeistes nicht völlig überflügele und gänzlich ihn aufhebe? Und in der That lassen sich alle Lücken und Widersprüche, die eine fortgesetzte Kritik innerhalb und ausserhalb der Schule an dem Hegel'schen Systeme nachgewiesen hat, in dem, was es behauptet, wie in dem, was es verneint oder ermangeln lässt, in den höchsten Ausdruck zusammenfassen: dass es jenem Begriffe der Weltvernunft einen Charakter von Absolutheit aufdrückt, welchem er nicht gewachsen ist. Der Geist der Welt, diese ihr eingesenkte allgestaltende Weisheit, ist göttlich, aber eben darum nicht Gott. Dies heisst zugleich: sie enthält selber ein Problem, ein Räthsel in sich, was erst in einem höhern Begriffe des Absoluten seine wahre Begreiflichkeit finden kann. So muss von der Hegel'schen Logik aus, aber durch sie hindurch, die ganze Weltansicht um eine Stufe höher rücken. Das System, so wie es vorliegt und von seinem Urheber hinterlassen worden ist, kann selbst nur als Durchgangspunkt, aber als nothwendiger, in ein höheres betrachtet werden; eine Behauptung, welche an diesem Orte freilich nur mit Bezug auf frühere, anderswo schon gegebene Ausführungen *) aufgestellt werden darf.

*) Beiträge zur Charakteristik der neuern Philosophie, 2. Ausg., 1841, S. 782 fg., 1017—1033.

Wenn Hegel daher in der ersten Darstellung seiner Logik*) diese Wissenschaft bezeichnet als „das System der reinen Vernunft“, als „das Reich des reinen Gedankens“, — weil sie noch über dem Gegensatze des Subjectiven und Objectiven steht —, als „die Wahrheit, wie sie ohne Hülle an sich selbst ist“; sogleich aber hinzusetzt, gemäss freilich dem Standpunkte, welcher ihm von der Naturphilosophie überliefert worden war: „dass dieser Inhalt die Darstellung Gottes sei, wie er in seinem ewigen Wesen vor der Erschaffung der Natur und eines endlichen Geistes ist“ — eine entscheidende Erklärung, die Hegel später jedoch, was gewiss bedeutungsvoll, in dieser Ausdrücklichkeit nie wiederholen mochte, ohne damit jedoch den ganzen wissenschaftlichen Standpunkt, welchem sie genau entspricht, ausdrücklich aufzugeben —: so müssen wir in jenen Bestimmungen die Wahrheit wie den Irrthum auf das engste verflochten erblicken; die Wahrheit, indem der Begriff des Universums in seinem tiefsten Wesen, sich objectivirende Vernunft zu sein, darin ausgesprochen worden ist, den Irrthum, sofern sie damit schon Gotterkennen, speculative Theologie, geworden zu sein meint.

Und diese innere Zwieträchtigkeit, dass sie eine Andere ist, für eine Andere sich hält, ergibt sich sogleich, wenn man sie mit obiger Erklärung über sich selbst beim Worte nimmt. Wenn Gott von ihr „in seinem ewigen Wesen vor der Schöpfung“ erkannt würde, so müsste sie im Stande sein, eine solche „Erschaffung der Natur und ihres endlichen Geistes“ aus dem göttlichen Wesen selber irgendwie begreiflich zu machen, — und von diesem aus den Uebergang zu finden zur Erklärung jenes „Gegensatzes von Subjectivem und Objectivem“. Wie jedoch anderswo ausführlich nachgewiesen worden**), ist Hegeln der Versuch dazu in allen

*) Hegel's Logik, Bd. 1, Abth. 1; Werke, III, 36.

**) Charakteristik, S. 913—928.

Darstellungen der Logik gänzlich mislungen, ja hat nur die in ihrem ursprünglichen Standpunkte gegründete Unfähigkeit derselben ans Licht gebracht, auf eine gründliche und rechtmässige Weise erst überzugehen in den Begriff der Weltwirklichkeit, das reale Universum erst abzuleiten, zum schlagenden Zeugnisse des Systems gegen sich selbst, dass es auch in den höchsten metaphysischen Principien der Logik den Horizont der Welt nie verlassen, niemals theocentrisch geworden ist. Aber es ist nur der unmittelbare Gegensatz einer Natur, dem Geiste gegenüber, welchen sie dort aufnimmt, ohne ihn zu erklären, ja ohne sich nur ob solchen Gegensatzes zu verwundern, welcher doch im höchsten, absoluten Principe selber schwer gedenkbar bleibt, — wenn sie zur Ableitung jenes Weltbegriffes sagt, dass „die absolute Idee zur Negation ihrer selbst, zur Natur frei aus sich selbst sich entlasse", um sich „aus ihr erst zu sich selbst, zum Geiste zu erheben". In Wahrheit ist hiermit nichts geschehen, als das Grundfactum jenes Gegensatzes, unerklärt, so wie es ist, ins Absolute zu erheben: das blos Faktische hat sich an die Stelle des Metaphysischen gesetzt, und das Problem, das in ihm liegt, soll die Erklärung des Problems sein. Aber nicht darin liegt es, dass überhaupt eine Natur unendliche Wirklichkeit in Gott ist, sondern wie diese Natur in ihm, wird er als Geist, absolute Idee gefasst, dennoch ausser dem Geiste sein könne, warum Gott es bedürfe, aus jener ursprünglichen Selbstentfremdung erst zu sich zurückzukehren und in der unendlichen Tautologie dieses Weltprocesses das nur zu werden, was er, auch Hegel's metaphysischem Begriffe nach, ewig schon ist, — der absolute Geist.

Dennoch ist es auch hier höchst lehrreich zu sehen, wie sich Hegel diese Discrepanz zwischen der ersten Grundidee seiner Logik und dem durch sie erreichten Resultate, und die daraus entstehende ungeheuere Lücke zwischen Logik und Naturphilosophie durch provisorische Beschwichtigungen zu

verbergen suchte. Die Logik schliesst mit dem Begriffe „der absoluten sich selbst denkenden Idee", mit „der reinen Idee, die dies für sich selber geworden". Der Begriff der wahren speculativen Methode, der Wissenschaft, wird daraus entwickelt. *) Hierdurch ist die allgemeine, im Universum realisirte Vernunft, der Weltgeist, in den höchsten erkenntnisstheoretischen Begriff zusammengefasst worden; oder, sofern wir uns erlauben wollen, nach dem beständigen Gebrauche oder Misbrauche Hegel's, jene Weltvernunft zu hypostasiren und ihr Thaten und Selbstbestimmungen eines persönlichen Subjects beizulegen, könnten wir mit seinen Worten sagen: sie hat sich darin zum Selbsterkennen ihrer, als aller Wahrheit, erhoben. Aber immer wäre hiermit nur der Begriff und die Möglichkeit einer absoluten Wissenschaft aus metaphysischen Prämissen begründet, und so entspräche dieser Abschluss genau dem Sinne, welchem wir Hegel's Logik nach ihrer wirklichen Leistung beigelegt haben, Metaphysik vom Standpunkte der Weltvernunft zu sein, in keinem Sinne speculative Theologie und Ableitung der Welt aus einem wahrhaft über ihrer Entzweiung stehenden, an sich selbst in den Weltprocess nicht eingehenden Absoluten.

Aber ebenso entschieden ist von hier aus jede Möglichkeit abgeschnitten, auf „dialektische" Weise in das Reale überzugehen, die Weltgegensätze abzuleiten. Die Logik hat hier schon alles Reale hinter sich; denn es ist ja von ihr in den Begriff der absoluten Wissenschaft, des Selbsterkennens der absoluten Idee, aufgenommen worden. In jenem Begriffe absoluten Wissens ist ebenso der Höhenpunkt des Systems schon erreicht, wie wir ihn am Ende der ganzen Lehre noch einmal wiederkehren sehen, diesmal als den vermittelnden Abschluss aller concreten Gegensätze der Welt, die sich abermals in den Begriff des absoluten

*) Hegel's Encyklopädie, §. 237—247.

Wissens zurücknehmen, wie dieser schon zum ersten mal, am Schlusse der Phänomenologie des Geistes, als die höchste Einheit aller Gegensätze des Bewusstseins, aufgetreten war. So zeigt sich das Hegel'sche System, statt des geforderten und behaupteten dialektischen Fortschreitens, vielmehr in drei Abschnitte von paralleler Richtung und gleichem Resultate getheilt; in Bezug auf die Phänomenologie des Geistes und den Schluss des Systems hatte dies der Urheber selbst erkannt, deshalb wurde jene später von ihm bei der encyklopädischen Darstellung des ganzen Systems fallen gelassen. Aber auch das gleiche Ergebniss des Schlusses der Logik leuchtet unverkennbar aus dem Anhange hindurch, durch welchen Hegel den Uebergang in die Naturphilosophie zu gewinnen suchte. *)

An dieser Stelle des Systems drängt sich indess noch eine andere Unzulänglichkeit auf, nicht minder folgenreich und grundentscheidend für den Charakter desselben. Ohne hier nämlich in das Einzelne jenes Uebergangs und der darin versuchten Deduction des Begriffs der Natur eingehen zu können, ist der Grundgedanke derselben allein darin zu finden: dass, gleichwie die absolute Idee in der Wissenschaft zur Selbsterkenntniss gelangt, eben also das Setzen einer Natur, eines zeitlich-räumlichen Universums, nur als die ursprüngliche Selbsterkenntniss der absoluten Idee zu denken sei. Sie ist darin „das ewige Anschauen ihrer selbst im Andern"; sie „entschliesst sich", das Andere ihrer selbst, die Natur, „frei aus sich zu entlassen". Diese „anschauende Idee ist Natur". Hiermit ist — und in dieser Folgerung durchdringen sich die entlegensten Punkte des Systems; es ist das bleibende Resultat desselben — der Selbsterkenntnissact der Idee, den sie in unserm Erkennen der Natur, in unserer Wissenschaft gewinnt, nur der Reflex und die Folge jenes ursprünglichen, weltschöpferischen Selbsterkennungs-

*) Charakteristik, S. 1027 fg.

actes derselben. Nur so deuten sich auch die frühern, der Logik eingestreueten Bestimmungen: das Absolute, als die unendliche Negativität, sich selbst nur das Andere seiner selbst zu sein, ist somit negative Einheit der Idee, in welcher das Unendliche (das Ideelle, der Geist) über das Endliche, das Denken über das Sein, die Subjectivität über die Objectivität stets hinübergreift, — worin Hegel wenigstens das innerste Wesen einer speculativen Weltzwecklehre, das Progressive des Weltprocesses, nicht aber das Wesen des Absoluten, bezeichnet hat —: und nur darin beruht es, heisst es anderswo, „dass das Absolute ewige Schöpfung, ewige Lebendigkeit und ewiger Geist ist".

Und doch — selbst diese Bestimmungen, so wenig wir sie für genügend erachten können, das absolute, an und für sich seiende Wesen Gottes zu bezeichnen —, sollen sie Klarheit erhalten, so muss die Fessel jener Abstraction zersprengt werden, mit der Hegel sie umschlossen hat. Wird als Grund der Welt auch nur ein schöpferischer Selbstanschauungsact „der absoluten Idee" gelehrt, so ist selbst ein solcher nur denkbar in einem uranfänglich selbstbewussten Geiste, nicht in dem düster unverständlichen Abstractum einer „Idee", als „unendlich übergreifender Subjectivität", die, sofern sie scharfbestimmten Sinn erhalten soll, ganz ein Anderes, eben blos bezeichnen kann, was sie nach den weitern Consequenzen des Systems wirklich nur bedeutet: das allgemeine Vermögen, unendliche Einzelsubjecte weltgeistisch aus sich hervorzubringen, wodurch also das absolut urgeistige Subject, welches der hypothetisch angenommene schöpferische Selbstanschauungsact voraussetzen liess, vom Absoluten gerade verneint wird.

Da ist denn die Halbheit und Unverständlichkeit der Abstraction, die für Tiefe gegolten, augenscheinlich geworden; wie man jenen Begriff auch deute, ob pantheistisch oder überpantheistisch, immer bleibt er an sich unklar und unzureichend, wie im Systeme selber mit einem wider-

sprechenden Doppelsinne behaftet. Dies innerlich Zwieträchtige, in zwei heterogene Standpunkte Ueberschwankende ist es, was das System, wie es von Hegel hinterlassen worden, von Innen her auseinander treibt. In jenen Doppelsinn nun gerade, der, welche von beiden Auslegungen man auch festhalten will, im weitern Verlaufe die andere Lügen straft, und in seine beiden Hälften haben die Erläuterer in entgegengesetzter Richtung die Mühe ihres Auslegens getheilt, und, einzelne Stellen gegeneinander haltend, dadurch freilich nur den innern, geheimen Widerstreit zu einem lauten und offenbaren machen können.

Aber sprechen wir auch hier das noch Entscheidendere aus, welches ein allgemeines, mit dem Scheine von Speculation und Tiefe lügendes Gebrechen derzeitiger Philosophie bezeichnet: jene jetzt hergebrachten Bestimmungen Gottes, als der absoluten Idee, der unendlichen Subjectivität, des absoluten Geistes, in denen ein universalisirtes Weltabstractum zum Range des Absoluten erhoben wird, sind insgesammt in dieser Fassung für sich unverständliche Halbbegriffe, aus welchen die weiter geschrittene Metaphysik ihren dialektischen Widerspruch schon hervorgearbeitet hat. Bei ihnen, als Definitionen des Absoluten, kann schlechthin nicht stehen geblieben werden. Es bleibt hier allein die Wahl: entweder das transscendentale Wesen Gottes für ein unerkennbares, das Problem der Welt somit für durchaus unlösbar zu erklären, — dann verzichtet man darauf, die eigentliche Aufgabe der Philosophie zu lösen, und kehrt überhaupt zum Kant'schen Bildungsstandpunkte zurück, — oder es ist unerlasslich, den absoluten Idealismus von jenen widersprechenden Halbheiten zum entschieden theistischen Begriffe des absoluten Ursubjects zu erheben, zu der Idee, in welcher die Abstraction und die Unverständlichkeit zugleich ein Ende hat. Jede gründliche Erklärungsweise wird ebenso einfach, als durchaus verständlich erscheinen müssen; denn sie löst wirklich, schliesst auf das vorher

Verworrene oder Unverständliche. Dies für sich selbst zeugende Kriterium der Wahrheit trägt nun allein der theistische Begriff des Absoluten an sich; er ist nicht nur der dialektisch vermittelnde Abschluss aller vorhergehenden Bestimmungen desselben, er erklärt zugleich wirklich, was jene nicht vermochten, das Weltproblem, die absolute Zweckverknüpfung im Universum.

Was hier jedoch als Tadel des Hegel'schen Systems erscheinen möchte, bezeichnet nur die charakteristische Uebergangsstellung desselben, durch die es in eine Zukunft, auf ein in ihm schon enthaltenes, durch es selber nothwendig gewordenes letztes Wort hinweist, ohne es schon auszusprechen. Warum es dies nicht vermochte, auch darin, glauben wir, liegt keine Zufälligkeit, indem nur Ein vollendetes Stadium der Philosophie das andere ablösen kann, zur festen Sonderung eines jeden und zum Bewusstsein des Fortschreitens; so musste der Standpunkt des Identitätssystems, vom Begriffe des Weltgeistes aus, erst seine vollständige, metaphysische, wie realphilosophische Ausbildung erhalten, bevor er aus sich selbst über sich dialektisch erhoben werden konnte. Jenes ist die philosophische That Hegel's, mehr bekundend den gründlichen Fleiss des seiner nächsten Aufgabe bewussten Denkers, als die geniale Eingebung neuer Principien, deren Fruchtbarkeit wir in dem andern Genius dieser Zeit bewundern müssen. Aber diese stetige, Nichts überspringende Gründlichkeit macht jenen eben zum eigentlichen Lehrer der Gegenwart und sein System zum gemeinschaftlichen, nicht zu umgehenden Ausgangspunkte, an dem alle neuere Philosophie sich zu orientiren hat; denn es trägt die eigentliche Frage der Zukunft in seinem Schose. Auch in dieser Hinsicht ist es durchaus mit der Kant'schen Lehre zu vergleichen, die, alle vorhergehenden Elemente der Philosophie in sich vereinigend, wenigstens mit ihren theoretischen Principien in einer Unentschiedenheit, im Doppelsinne eines halben Idealismus

endete, der eine entgegengesetzte Auslegung zuliess und alsbald Veranlassung wurde, dass innerhalb der Kant'schen Schule selbst ein Zwiespalt hervortrat, welcher, so lange man ihn aus dem Wortlaute des Kant'schen Buchstabens entscheiden wollte, ungelöst blieb, weil für beides sich bestätigende Ausdrücke von Kant anführen liessen. Erst ein darüber hinausgehendes System konnte die wahre Consequenz der Kant'schen Lehre feststellen, und damit war die selbständige Fortbildung der Philosophie über Kant hinaus eingeleitet.

Auf völlig gleiche Weise schliesst Hegel's System in einem halben, doppelsinnigen Theismus: bekannt ist, wie sich daran zwei entgegengesetzte Parteien gebildet haben; aber auch hier konnte der Wortlaut der Hegel'schen Werke den Streit nicht schlichten. Er ist seitdem ein freier geworden, und überhaupt kann er nur, unabhängig von jeder Autorität, im Kampfe des freien Denkens entschieden werden; darin concentrirt sich die Frage der gegenwärtigen Speculation, wol die wichtigste, welche je durch geistige Debatte gelöst worden ist.

Damit geht Hand in Hand ein anderer, ebenso nothwendiger speculativer Schritt. Spinoza hat die Finalursachen aus der metaphysischen Weltansicht verbannt, seiner Zeit und ihrer Behandlung derselben gegenüber höchst berechtigt. Alles im Zusammenhange der Dinge — lehrte er — ist nur mit Nothwendigkeit, was es ist; und Absicht kann nicht nebenbei in ihr existiren, wie ein Deus ex machina. Aber seit Kant's grossem Gedanken am Schlusse seiner Kritik der Urtheilskraft — wenn er dort zunächst auch nur particulären Ausdruck erhielt *) —, dass gerade in der nothwendigen Causalverknüpfung der Dinge doch nur ein an sich Zweckmässiges, Vernunftvolles, sich verwirkliche, dass somit die

*) Kant's Kritik der Urtheilskraft, 2. Ausg., S. 412 fg., 418 fg. Vgl. dazu Hegel's Bemerkung, Encyklopädie, §. 60.

Nothwendigkeit nur Aeusserungsweise, Form eines innerlich ihr eingebildeten Zweckes sei — eine Idee, auf welche Schelling seinen Begriff der Natur gründete, die Hegel ferner als die immanente Teleologie aussprach —: so hat doch dies grosse, speculativ weltgeschichtliche Princip auch bei Hegel noch nicht völlig sein Recht erhalten und alle seine Folgen dargelegt. Wenn sich der Gedanke gar nicht umgehen lässt, dass das erscheinende Universum, weil seine Nothwendigkeit nur Ausdruck von Zwecken ist, deshalb Zeugniss gebe, selbst Beabsichtigtes, Werk eines zwecksetzenden Absoluten zu sein: so hat sich dieser folgenreiche Begriff bei Hegel in die unzureichende Betrachtung verloren, die nur beurkundet, dass der hier gerade nothwendige dialektische Gedankenfortschritt dem Philosophen erlahmt ist; wie diese innere Zweckmässigkeit der Dinge sich eben nur selbst zum Zwecke habe, die allgemeine Erhaltung des Universums ihr Resultat sei. Das Wahre der Weltzwecke sei nur, wie er sagt, die Selbsterhaltung dieser Einen Lebendigkeit, des Einen νοῦς. Ferner, wenn sich zeigt, dass der höchste immanente Zweck des kosmischen und des lebendigen Universums die Hervorbildung des endlichen Geistes sei, so läuft auch dies bei Hegel in die gar nicht hierhergehörende Wendung zurück: „Es sind endliche Geister, als dieser Weltzweck; aber das Endliche hat keine Wahrheit: die Wahrheit des endlichen Geistes ist der absolute Geist.“ *) Dass Gott sich als Geist in der Schöpfung hervorbringe, dass er dem Endlichen sich geistig einverleibe, ist selbst der höchste Zweck der Welt; ein Satz, der in seinem bestimmten Sinne und im begrenzten Zusammenhange seine tiefe, unstreitige Wahrheit hat. Damit ist aber keineswegs erklärt, worauf es hier ankommt, wie überhaupt die Universalthatsache einer Zweckverknüpfung im Universum denkbar werde? Wenn es sich allgemein davon handelt, die Möglichkeit jener imma-

*) Religionsphilosophie, II, 469, 470, 1. Ausg.

nenten Teleologie in der Welt zu begreifen, so kann nicht das als Anwort dienen, welches als ihr höchster Weltzweck gefunden werde, und es ist eine Vermischung von zwei völlig auseinanderzuhaltenden Problemen, wenn Hegel mit dieser Auskunft auch auf jene Frage geantwortet zu haben glaubt. Ihm liegt vielmehr, wie aller Metaphysik, an dieser Stelle die Aufgabe vor: aus der universalen Thatsache von Weltzwecken das Wesen Gottes, als des zwecksetzenden in der Welt, zu erkennen.

Zudem enthält jener ganze Gedanke für sich selbst etwas Unzureichendes, ja einen Widerspruch. Ist das absolute, schöpferische Princip nur zu denken als zwecksetzendes im Schaffen, so ist es dann nicht mehr blosser Selbstzweck der Welt. Eines schliesst aus das Andere. Offenbar nämlich verhält sich das zwecksetzende Wesen zu dem, was es hervorbringt als diesen Zweck, wie das ihm Vorausgehende, von ihm durchaus Unabhängige und Vollendete. Es besitzt schon sich selbst und seinen Zweckentwurf völlig, ehe es ihn hervorbringt; und ihn hervorzubringen, ist seine ausdrückliche That, welcher seine Wesensvollendung eben vorauszusetzen ist. Schon der Begriff des Weltzweckes, der immanenten Teleologie daher, in seiner Eigentlichkeit erwogen, macht der blos pantheistischen Auffassung Gottes, als des weltimmanenten, völlig ein Ende. Mit ihm ist ein höherer Begriff des Absoluten unabweislich geworden, und eine Reihe von weitern Ergebnissen eröffnet sich: ein zweckerfülltes Weltganze, stets sich erhaltend und als Eines sich behauptend in den trennenden Gegensätzen, welche die räumliche und zeitliche Unendlichkeit ihm auferlegt, setzt zu seiner Erklärung voraus nicht nur die ewig vollendete, von keinem Wechsel angetastete Einheit eines uranfänglichen Gottes, sondern nicht minder ein vollendetes Ueberschauen desselben im ewig selbstbewussten Geiste Gottes, worin dasjenige, was innerhalb des Weltablaufes durch die Unterschiede des Raumes und der Zeit weit auseinandergeworfen

erscheint, in ewiger Vorbildlichkeit zur Einheit bezogen, präexistiren muss.

Auch an dieser Stelle drängt sich daher mit unwiderstehlicher Evidenz, als der letzte, das Weltproblem allein völlig erklärende Abschluss der Gedanke hervor: dass — wenn die Philosophie erwiesen hat, die Welt sei eine Stufenfolge sich vollendender und in einem schlechthin Höchsten sich abschliessender Zwecke, ein „objectiv gewordenes Vernunftsystem", wenn wir in diesen Ausdruck das summarische Ergebniss des ganzen neuern Idealismus zusammenfassen müssen — jener objectiv gewordenen Vernunft nur ein absolutes Subject derselben entsprechen könne, in dem jene Weltgedanken ruhen, als Ideales, welches zugleich real ist; ein Begriff, der freilich ein weiteres, den Bereich bisheriger Philosophie überschreitendes Problem in sich schliesst.

Je mehr also eine bestimmte Nuance der gegenwärtigen Philosophie einseitig nur darauf dringt, jene unablässige Einverleibung Gottes in die Welt zur Anerkenntniss zu bringen; je mehr auch wir damit übereinstimmen, oder den Spruch des Dichters, worin jene ihr Glaubensbekenntniss wiederfinden, zu dem unserigen machen können, dass „an Drähten, die von Oben langen, keine Welt des Lebens zu hangen vermöge" — desto nachdrücklicher ist, eben um jener Einseitigkeit willen, die zweite vervollständigende Einsicht hervorzuheben, dass die Gottheit, welche, in die Zeitlichkeit und den Weltverlauf eingehend, in dessen Unendlichkeit den einen Weltzweck hindurchzuführen vermag, auch vorweltlich nur die eine und selbstbewusste sein könne; dass — wie wir sonst uns ausdrückten — der gründlich gedachte Begriff der Weltimmanenz Gottes, um selbst begreiflich zu werden, den seiner ewigen Transscendenz in sich schliesse. Alles Systematische vielmehr, in der objectiven Welt, wie in der erkennenden Wissenschaft, alle diese innern Zusammenhänge können den höchsten Grund ihrer Existenz und ihrer Begreiflichkeit nur in der Person Gottes

finden: diese Idee ist zugleich daher das wahre Princip, der Anfang der Dinge, und darum das Ende des denkenden, den Grund der Welt suchenden Aufsteigens. Nur in ihm findet das Denken seinen klar befriedigten Abschluss, wie das Gemüth die Ruhe für seine ein Verwandtes im All suchende Bewegung.

Mit dieser allgemeinen Grundlage einer theistischen Weltansicht tritt die Philosophie in ein Stadium ein, welches wir für das einzig berechtigte der Gegenwart halten; die bisher einseitig behaupteten Gegensätze des Deismus, wie des Pantheismus, sind in ihm bedeutungslos geworden, und ihre Kämpfe gegeneinander können jetzt nur als vergebliche, ja veraltete erscheinen.

Ebenso verhält es sich, wie wir sahen, mit dem vermeintlich absoluten Gegensatze eines reinen Apriorismus und einer blossen, der Speculation entgegengesetzten Empirie. Beider Geschäft ist nach dieser Weltansicht in der tiefsten Wurzel das gleiche, Theoria zu sein in eigenster und ältester Bedeutung dieses Wortes: Betrachtung der göttlichen in die Welt ausgesprochenen Gedanken, der allgemeinen wie der besondern Weltgesetze, welche darum nur in einer höchsten Intelligenz und frei wählenden Absicht gründen können, weil dem Universalen derselben auch das Einzelste tiefsinnvoll eingefügt, das Grösste, wie das Kleinste der Welt, mit einem nur göttlichen Verstande ineinander gedacht ist.

Wenn endlich jedoch die Philosophie vom Hypothetischen, Gemeinten befreit werden soll; wenn die speculativen Forscher zugleich sich Hoffnung machen wollen, nicht mehr in stetem Widerstreite miteinander, sondern einig und durch gemeinsam ineinander greifende Untersuchung geleitet ihre Wissenschaft zu fördern, ähnlich dem Geiste, mit welchem die Naturforschung wie ein heiterer, ewig erfrischender Bund ihre Bekenner umschliesst; wenn sie endlich aus der düstern Einsamkeit und Sprödigkeit des gegenseitigen Nichtanerkennens herauszutreten wünschen, wodurch sie bis-

her nur das Zeugniss gegen sich abgelegt haben, mit einem guten Theile ihres Wissens der Meinung verhaftet geblieben zu sein: wie anders kann diese völlige Wiedererneuerung gelingen, als wenn sie nicht mehr ihre Ansichten und jeweiligen Gesichtspunkte über die Dinge und die Welt für Erkenntniss ihres Wesens halten, überhaupt dem subjectiven „Selbstdenken" entsagen, sondern in treuem, selbstentäusserndem Eingehen in die eigene Natur der Dinge, die ihnen eingepflanzte Idee, den hineingelegten Gedanken Gottes nachzudenken trachten —: treffend hat dies Hegel die objective Methode, die immanente Dialektik der Sache genannt, welche die einzig echte Grundlage für die speculative wie empirische Forschung bleibt und das eigentlich Verbindende derselben werden muss.

Aber auch andererseits: wer könnte zweifeln, dass mit jener gründlich gewonnenen theistischen Ueberzeugung, welche Klarheit und Wärme zugleich über den erkennenden Geist ausströmt, auch innere Festigkeit der Weltansicht, und — das allerwünschenswertheste Kleinod des geistigen Lebens — Eintracht zwischen dem Denken und dem Gemüthe dauernd wiederhergestellt sei, welche die Philosophie in mancher ihrer vorübergehenden Erscheinungen auf das tiefste zu verletzen drohte? Der Mensch ist ein einiger, zur Harmonie bestimmter mit all seinen geistigen Kräften. So trügen ihn nicht die tiefsten Anforderungen seines Gemüths, eben weil sie die tiefsten, ursprünglichsten, gemeinsamsten sind; sie gehören nicht minder zur Substanz seines Geistes, wie die ewigen Gesetze des Denkens und die Eingebungen des ursprünglich Schönen und Sittlichen. Wenn sich der Geist in seinen erworbenen Vernunftresultaten erst zu Resignationen herabstimmen muss, um dann vielleicht in einer halbphantastischen, jedenfalls aus ziemlich oberflächlicher Theorie geschöpften Selbstvergötterung den Ersatz für die verlorenen Güter zu finden, durch die er bisher mit dem Glauben der Menschheit verknüpft war: so kann man sicher

sein, dass in solchen Ergebnissen auch die Gründlichkeit und Unbefangenheit des Denkens verkommen ist. Solche Zweifelei entsteht weit sicherer im düstern Grübeln über leeren Abstractionen und nicht vorhandenen, nur von wissenschaftlicher Halbbildung ersonnenen Begriffsgegensätzen, als aus einem frischen und vollen Blicke über die reiche Schönheit der Welt, welchem sich die tiefe Weisheit und Absichtlichkeit des Weltzusammenhanges nicht verbergen kann, und die Treue des göttlichen Geistes gegen alles Dasein, von welcher jedem, auch dem geringsten Bedürfnisse seiner Geschöpfe eine von fernher vorbereitete, an richtigster Stelle entgegenkommende Befriedigung zugedacht ist. So wird die Forschung mit freier Zuversicht auch vom Sichtbaren ins Verborgene zu schauen wagen, von dem schon Offenbarten in das, was uns erst zubereitet ist.

Dies sind die auf speculativem Wege errungenen Ueberzeugungen, zu denen ich mich bekennen muss. Aber diese Ueberzeugungen machen keinen Anspruch darauf, selbsterfundene oder an die Persönlichkeit geknüpfte zu sein im Sinne irgendeiner, dem Philosophen am wenigsten zustehenden Privatoriginalität; sie sind wesentlich nur das Resultat dessen, was ein sorgfältiges Fortgehen an der Hand der bisherigen speculativen Bildung mir gelehrt hat, dessen weiterführende Bahn einem Jeden zugänglich ist durch eigenen Fleiss und gewissenhafte Bemühung.

Und dies ist es endlich, was mir die Hoffnung gibt, auch auf dieser Universität nicht ohne Erfolg wirken zu können. Die akademische Jugend Tübingens steht bei dem übrigen Deutschland im Rufe seltenen wissenschaftlichen Geistes und eines besondern Sinnes für philosophische Studien: dies ist keine schmeichelnde Begrüssung, die ich Ihnen darbringe; es ist das lautere Zeugniss der Wahrheit. So kann ich bei Ihnen, was in philosophischen Dingen das Erwünschteste ist,

auf ein freies Mitforschen, auf wechselseitige Anregung hoffen, deren Frucht eine gemeinsam erworbene beseligende Lebensüberzeugung werden möge.

In diesem Sinne hoffe ich auch Ihr Vertrauen zu gewinnen, ja noch ein innigeres Band mit Ihnen knüpfen zu können, das der wechselseitigen Neigung und Liebe; denn nichts vereinigt dauerhafter und inniger, weil unpersönlicher, als die gemeinschaftliche Erforschung hoher und heiliger Wahrheiten, und die Erhöhung der Gesinnungen daran.

Aber auch Sie, verehrteste Amtsgenossen, mögen den Fremdling mit dem Vertrauen unter sich aufnehmen, welches er Ihnen aufrichtigen Sinnes entgegenbringt. Wir Alle sind wol von der Ueberzeugung durchdrungen, dass — falls die Hochschule ihren Namen einer universellen Bildungsanstalt mit Recht führen soll — diese Universalität nicht nur darin bestehen könne alle Wissenschaften nebeneinander zu lehren, sondern durch Gemeinsamkeit des Zusammenwirkens, durch Einigkeit der Gesinnung, durch Begeisterung für jeden Zweig wissenschaftlichen Forschens jenen geistigen Aether um sich zu verbreiten, in welchem auch die von uns zu bildende Jugend das Vorbild reinen Geistesadels und jeglicher Tüchtigkeit finde. Möge ich auch solchem Bunde nicht unwürdig gefunden werden: in diesem Sinne vor allem ist es, dass ich Ihr Vertrauen, Ihr Wohlwollen in Anspruch nehme.

Anmerkungen.

Zu S. 132. Für diese und die vorhergehenden Anführungen vergleiche man Schelling's Zeitschrift für speculative Physik, I, 2, S. 83—87, und seine „Darstellung des Systems der Philosophie" (ebendaselbst, II, 2, §. 149 fg., S. 118) mit dem Schlusse des Ganzen, S. 126, und „Philosophische Schriften", I, 352, 353. So, wie wir hier und in der „Charakteristik", S. 588—781, die Schelling'sche Lehre dargestellt und beurtheilt haben, wesentlich hierbei in Uebereinstimmung mit den andern philosophischen Forschern, konnten wir allein ihren Sinn uns deuten, solange wir die ältern Schriften ihres Urhebers darüber zu Rathe zogen. Anders hat sich Schelling jetzt über den Sinn seines Identitätssystems erklärt. Nach dem Berichte von Frauenstädt (in seiner Schrift: „Schelling's Vorlesungen in Berlin" [1842], S. 70, 71, welchen wir über diesen wichtigen Punkt für zuverlässig halten, indem auch andere Berichterstatter darin mit ihm übereinstimmen) wird das Identitätssystem jetzt von seinem Urheber zur „negativen Philosophie" oder *philosophia prima* gezogen; sie enthält, als lediglich „reine Vernunftwissenschaft", nur „den logischen Process", den höchsten Begriff des Wahrhaftseienden zu finden, und das Fortschreiten in ihr hat nur logische, keineswegs reale Bedeutung, hat nur den Sinn, dass fortdauernd Alles, was, für sich betrachtet, als Subject erscheint, gegen die nächste höhere Stufe gehalten, wieder zum Object geschlagen werden muss, bis wir zu dem über Allem siegreich stehen bleibenden, absoluten Subjecte, dem höchsten Wesen oder Gott kommen.

„Wenn Fichte vom Ich, als dem unmittelbar Gewissen, anfing; so war vielmehr" (in diesem Anfange der Philosophie) „auf den Grund des Ich, wie des Nichtich, auf die unendliche Potenz beider zurückzugehen. Was bei Fichte nur Object, Nichtich war, wird gegen Niederes ebenso als Subject, aber alles Subject gleicher Weise gegen Höheres" (gegen das höchste Princip) „als Object betrachtet." Hiermit würde auf dasselbe zurückgegangen, was Hegel am Anfang seiner Logik als das reine Sein, das an sich selbst noch Nichts ist, bezeichnet, welches aber eben darum die „Potenz" von Allem wäre. Zugleich ergibt sich daraus, dass auch in Schelling's Sinne jene „unendliche Potenz", jenes reine Sein, mit den weitern Bestimmungen, welche sich daran anreihen, nicht als aus-

schliessende Definition des Absoluten oder Gottes angesehen werden kann, „in seinem ewigen Wesen vor Erschaffung der Welt und eines endlichen Geistes" *), sondern als (eben darum ontologische) Bestimmungen des in dieser Beziehung noch unentschiedenen, ebenso als endliches, wie als absolutes, zu betrachtenden Wirklichen. Auch er könnte Hegel's Logik nur beurtheilen, wie sein Identitätssystem, als Wissenschaft von der Weltwirklichkeit oder vom Absoluten in seiner Weltimmanenz, aber zugleich in dem Sinne, dass dieser Weltbegriff nur als heuristisches Princip gelten kann, um von ihm aus sich zum Begriffe des an und für sich seienden Absoluten zu erheben, vermöge seines regressiven, in das höchste Princip erst zurückgehenden Denkens.

„Die Identitätsphilosophie hat nur darum so viel Unheil angerichtet, weil der in ihr stattfindende logische Gang misverständlicherweise in einen realen umgedeutet worden ist. Diese Verwechselung ist es auch, die Hegeln seine Stelle in der Geschichte der Philosophie anweist."

So weit Schelling in seinen gegenwärtigen Erklärungen. Wenn wir hierbei dem Vorwurfe der „Verwechselung" nicht völlig uns anschliessen können, indem aus allen kritischen Verhandlungen sich wol gezeigt haben möchte, dass Hegel, eingreifend in die ihm gewordene Ueberlieferung des Identitätssystems, wie es damals verstanden wurde und wie es selber sich zu verstehen schien, als nächste Aufgabe kaum eine andere finden konnte, als wie er sie wirklich gefunden und ausgeführt hat: so ist uns doch ungleich wichtiger, aus jenem Urtheile zu erkennen, dass Schelling über den gemeinschaftlichen Grundmangel der bisherigen Philosophie, der seinigen, wie der Hegel'schen, mit uns übereinstimmt. Sie ist auch ihm nur noch die „negative", d. h. sie ist regressiv, heuristisch, sucht, aufsteigend vom Weltbegriff aus, den Begriff des höchsten, darum „siegreich" über den Weltgegensätzen stehenden Princips erst zu gewinnen.

Dies, und dies allein, halten wir für den wesentlichsten Moment des Einverständnisses im gegenwärtigen Augenblicke; und diesen vorbereitet, die Metaphysik bis zu dem Punkt ausgebildet zu haben, wo dieser Uebergang nicht mehr abgewiesen werden kann, darin erblicken wir das Hauptverdienst von Hegel's Philosophie. Wie nahe aber diesem Zugeständnisse auch seine Schule, gerade in ihren achtungswerthesten und denkendsten Gliedern, steht, beweisen die neuerdings erschienenen Schriften von Erdmann („Grundriss der Logik und Metaphysik", 1841, S. 168, 169), wo dann nach dieser Auffassung der Logik in ihrem Verhältnisse zur Naturphilosophie auch die letztere noch zum regressiven Theil der Philosophie gerechnet werden und erst in der „Religionsphilosophie" entschieden werden muss, „ob, was wir hier Natur (unmittelbare Idee, daseiende Vernünftigkeit) nennen, auch eine andere Bedeutung — der Schöpfung — habe") — und Gabler (in seiner soeben erschienenen Schrift: „Die Hegel'sche Philosophie, Beiträge zu ihrer richtigeren Beurtheilung und Würdigung", Berlin 1843).

*) Vgl. oben S. 139.

Zu S. 144. Ein einleuchtendes Beispiel dieser Manier, welche das Allerabstracteste und Concreteste in eine ungefähre Vorstellung zusammenmischt, ist es, wenn Hegel in einem frühern Werke über Naturphilosophie (Sämmtliche Werke, VII, xxii, xxiii) den „Aether", die „reine, gegensatzlose Materie", die „Substanz aller Dinge, die absolute Unbestimmtheit", aber eben darum „die absolute Fähigkeit aller Form" sofort nun in einem Athem als „den reinen Geist, den seligen Geist, das reine Selbstbewusstsein" u. dgl. prädicirt. Wir können dies und Aehnliches nur die Mystik der Abstraction nennen, die nicht minder unklar ist, wie jede andere, in die sich jedoch bei Hegel, indem er ein neues Princip zu verkünden hatte, in der That die unentwickelte Tiefe einer grossen und reichen Weltanschauung zusammenfasste, während sie jetzt Vielen nur zum nebeligen Hinterhalte dient, um in dieser Ausdrucksweise — sei es ihre eigene Unklarheit und Ungewissheit, sei es ihre wahre Meinung zu verhüllen.

III.

Der Begriff des negativ Absoluten und der negativen Philosophie.

Antwortschreiben an Herrn Dr. theol. Ch. H. Weisse auf dessen Sendschreiben an Fichte: „Das philosophische Problem der Gegenwart", 1843. *)

*) Zeitschrift für Philosophie und speculative Theologie, 1843, XII, 2; XI, 1.

Indem ich nach manchen äussern Abhaltungen jetzt mich anschicke, verehrter Freund, Ihre an mich gerichteten Sendschreiben *) zu beantworten: erlauben Sie mir gleich zu Anfang eine allgemeine Erklärung darüber, in welchem Sinne ich dieselben aufgefasst habe, was mir daher auch bei deren Beantwortung der leitende Gesichtspunkt werden musste. Trotzdem nämlich, dass Sie mir darin Ihre Philosophie als eine der Form und dem Inhalte nach gegnerische bezeichnen, und zugleich als die einzig wahre Fortsetzerin der durch Schelling und Hegel bisher geleiteten Speculation der Gegenwart — früher hatten Sie sich, wenigstens öffentlich, weit weniger ausschliessend über dies Alles erklärt —: so kann ich dennoch, ohne im geringsten darum unsern wahren, in Einem Punkte principiellen Gegensatz zu verleugnen, in diesem keineswegs schon nach meiner Denkweise die Elemente zu einer principiellen Gegnerschaft auch unserer Philosophien finden, deren Ziel und eigenthümliche Grundansichten vielmehr, selbst nach dem in vielen Zügen neuen Berichte, den Sie jetzt von der Ihrigen gegeben haben, wesentlich übereinstimmen und so auch erkannt worden sind von unsern Freunden, wie Gegnern.

Will man nun auch sonst beobachtet haben, dass naheverwandte Parteien, wenn sie sich von ihrem gemeinschaft-

*) Das philosophische Problem der Gegenwart. Sendschreiben an J. H. Fichte von Ch. H. Weisse (Leipzig 1842).

lichen Ursprunge abgelöst haben, desto widerwilliger gegeneinander erregt werden, je unwesentlicher jedem die Zugeständnisse scheinen, welche der andere, sonst Einverstandene ihm zu machen hätte, und wenn wir in der That noch jüngst die ärgste Befehdung unter den philosophischen Glaubensgenossen der Hegel'schen Mutterkirche haben ausbrechen sehen: so liegt es nur an uns, dies anders zu halten, weniger der gemeinschaftlichen Mutter zu Liebe, welche gegen einen von uns, vielleicht gegen uns beide, ziemlich im Verhältnisse einer Stiefmutter verblieben ist, als um des hohen Vaters willen, zu welchem dauernd die Philosophie zurückzuführen, wir beide wol als den Hauptzweck unsers wissenschaftlichen Lebens betrachten, zum Geiste einer gründlich durchgeführten theistischen Speculation. In meinen Augen zum mindesten begründet dies das entscheidende Kriterium meines Einverständnisses, und Sie werden mich in meinen wissenschaftlichen Sympathien und Antipathien, hoffentlich bis an das Ende meiner Laufbahn, darin nur der Sache, nicht dem Namen folgend, mir getreu finden. Wenn nun aber selbst aus dem engern Kreise der Hegel'schen Schule jetzt fast alle auf Selbständigkeit des Denkens Anspruch machende Glieder derselben sich jener entscheidenden Erhebung in den Theismus entgegendrängen, wenn ich dies nur als ein längst erwartetes, weil in der Sache begründetes, darum jedoch nicht weniger freudiges, uns Alle versöhnendes Ereigniss betrachten kann: wie sollte ich Ihnen, dem mit uns andern in jenem Einverständnisse ursprünglich Verbliebenen, nicht immer noch mich doppelt verbunden wissen?

Dazu kommt noch ein weiterer, halb sonderbarer Umstand, welcher vollends, auch nach ihrem äussern Erfolge, Ihre „Sendschreiben“ mir nicht gegnerisch erscheinen lässt. Wenn Sie nämlich auch zu Anfang Ihrer Schrift gegen mich auszogen, gleich jenem alttestamentlichen Seher des nachdrücklichsten Willens mir zu fluchen, so hat sich doch

Ihnen, gleich ihm, im weitern Verlaufe Ihr Fluch in Segen, wenigstens in Bestätigung des Wesentlichen meiner Weltansicht verwandelt. Während Sie anfangs, aus factischer Unkenntniss meiner nähern Lehre über Dreieinigkeit, ewige und zeitliche Schöpfung u. s. w., manche Punkte bei mir vermissen, die Ihnen (mit Recht) entscheidend dünken zur wahren Lösung „des speculativen Problems der Gegenwart", müssen Sie am Schlusse Ihrer Schrift, da Sie sich unterdess über den wirklichen Thatbestand jener Lehren genauer unterrichtet haben, diese Bedenken der Sache nach fast sämmtlich unbegründet finden (Achtzehntes Sendschreiben, S. 370—378); Ihr Buch als Streitschrift betrachtet, wie Sie selbst so redlich als scharfsichtig bemerken (S. 372), nimmt von hintenher seinen Anfang zurück, sodass ich statt alles Weitern zur eigenen Rechtfertigung in diesem Punkte blos auf Sie selber verweisen kann.

Nur die Frage, der Zweifel bleibt Ihnen (S. 373), wie ich „nach der Gesammtstellung meiner Philosophie zu der philosophischen Entwickelung der jüngsten Zeit", so nämlich, wie Sie dieselbe gefasst haben, mit andern Worten, wie meine Philosophie auf methodischem Wege, Ihren Anforderungen an dialektische Wissenschaft gegenüber, jene Resultate begründen könne. Dies hoffe ich Ihnen jetzt zu zeigen, weniger blos, wie der nachfolgende Inhalt dieser Abhandlung wol darlegen wird, um eine persönliche Angelegenheit auszufechten, als um einen für die ganze gegenwärtige Philosophie wichtigen Punkt zu erörtern, in Betreff dessen mein Gegensatz zu Ihnen noch weit durchgreifender und auch für den Gesammtcharakter der gegenwärtigen Philosophie entscheidender ist, als Sie, selbst in ihrer neuesten Schrift, es ahnen.

Sie erkennen sogleich, dass ich Ihre Lehre vom negativ Absoluten, Ihre Bestimmung der Metaphysik meine, als der Wissenschaft von diesem negativ Absoluten, als einer selbständigen, allem Existirenden, ja der Existenz

Gottes selber, als ihr absolutes *prius*, vorausgehenden Formenwelt. In weiterm Sinne freilich scheint dieser Begriff in der nächsten Zeit der Philosophie, wenn auch keine Rolle von durchgreifend umfassender Bedeutung, doch mindestens von vorübergehendem Einflusse spielen zu wollen. Nach übereinstimmenden Berichten kommt auch im gegenwärtigen Schelling'schen Systeme der wenigstens analoge Begriff einer „negativen Philosophie", als „reiner Vernunftwissenschaft", vor, welche weiter nichts als „den Begriff Gottes, oder was er sei, nicht die Existenz, oder dass er sei", zu erkennen vermag.*) Sofern nun diese negative Wissenschaft Schelling's lediglich die ewige Form des Absoluten oder des Urwirklichen, im ausdrücklichen Gegensatze zu seiner Realität oder „Existenz", in Betrachtung ziehen wollte, wie Ihre Metaphysik dessen auf das bestimmteste geständig ist; so würde schon vor allem Weitern dasselbe Bedenken ihn treffen, wie Sie: dass dieser ganze Gegensatz von Begriff und Existenz, von Form und Realität ein nur gemachter, das Product eines willkürlich abstrahirenden, das an sich Verbundene und der Wahrheit nach Untrennbare trennenden Denkens sei, welches gleich in seinem Anfange daher von willkürlich gestellten Problemen und Unterscheidungen ausgeht, und, statt objectiv sich zu verhalten, subjective und ungerechtfertigte Gesichtspunkte einmischen muss, ein Verhalten, welches abzuthun, Schelling und Hegel eben, sollt' ich meinen, getrachtet haben, — wenn sie, in diesem Punkte gerade, nicht Prediger in der Wüste geblieben wären für gar viele, die es nicht zu bedürfen meinen!

Haben diese die Idee des Absoluten, als vernunftursprüngliche, schlechthin unabstrahirbare, zum Mittelpunkte der Philosophie gemacht, Sie dann näher zum Gegenstande und Inhalte der „Metaphysik" erhoben, worin ich Ihnen

*) J. Frauenstädt, Schelling's Vorlesungen in Berlin (Berlin 1842), S. 68. 69.

beistimme: so kann dies unabstrahirbar Urwirkliche schon darum keineswegs gedacht werden als die Leerheit von Zahl- und Grössenbestimmungen, von Kategorien des Raum- und des Zeitbegriffs u. s. w., überhaupt als die leere, wiewol unabstrahirbare Form alles Wirklichen (obgleich ich zugebe, dass in der von Ihnen ausgehobenen Unabstrahirbarkeit ein Element der Absolutheit für jene Bestimmungen liegt, welches sie zu nothwenigen Prädicaten des Absoluten macht), — weil nicht ursprünglich dies Element, sondern der schlechthin einfache Begriff des Urwirklichen, ohne jede weitere Bestimmung und Unterscheidung, in ihm enthalten ist, weil alle Gegensätze sonstigen Denkens und Bestimmen in ihm (zur „Indifferenz") verschwunden sind, so vor allem auch der höchst vermittelte, auf der complicirtesten Reflexion beruhende Gegensatz von Gehalt und Form. Jene Idee des Absoluten allein ist das ursprünglich Evidente, zu dessen Anerkennung jedes Denken genöthigt werden kann, weil es schon unmittelbar oder bewusstlos (wie die Erkenntnisslehre näher zeigt, welche nur darum der Metaphysik vorangeht) in jedem Acte des Begründens die ihm immanente Idee des Urgrundes (Urwirklichen) geltend macht.

Und diese Idee ist es — um ein durch Ihre ganze Schrift sich hindurchziehendes Misverständniss kürzlich abzuweisen —, deren Bewusstsein, wie sie bewusstlos ursprünglich allem Denken zu Grunde liegt, mir den Anfang der Metaphysik ausmacht, keineswegs, wie Sie es sich vorstellen, ein durch Reflexion vorausgesetztes und für absolut gehaltenes Object, welches sich unschwer als blos endliches Product der Reflexion verrathen würde, — wie ich Ihr Formabsolutes allerdings als Geschöpf einer von allem Concreten absehenden Reflexion bezeichnen müsste. Hiermit aber, indem ich diese Idee des Absoluten als die vernunftursprüngliche gerade erweise, somit den Widerspruch löse — das Kreuz der bisherigen Philosophie —, wie der wahrhaft objective,

somit unbegründbare Anfang derselben als Anfang zu vermitteln, nicht wie ein unmittelbarer blos vorauszusetzen sei, worin wenigstens Schelling sich genügen liess: so glaube ich dadurch, zugleich der historischen Enwickelung treu bleibend, der Metaphysik ihre wahre Stellung und ihren vollen, ungeschmälerten Gehalt gelassen zu haben, wie ihn Spinoza im ersten Buche seiner Ethik: de Deo, Schelling im Anfang seines Identitätssystemes, Hegel im Beginne seiner Logik der Philosophie vindicirten, welche insgesammt jene Idee zu ihrem Inhalte machten: während ich aus gleichem Grunde in dem negativ Absoluten Ihres Anfangs, diesem Halb-Nichts, oder Halb-Etwas, welches „ein zwar Seiendes, aber Wesenloses und Unwirkliches", ein „seiendes Nichtsein" ist (so bezeichnen Sie ausdrücklich*) den Gegenstand Ihrer Metaphysik), das Product eines willkürlichen Denkens sehe, welches Sie daher auch in der Einleitung zu Ihrer Metaphysik und jetzt wieder mit äusserlichen Vorreden und historischen Reflexionen, als durch die bisherige Entwickelung der Metaphysik erforderlich geworden, plausibel zu machen für nöthig finden.

Indem nun die Idee des Absoluten, als das schlechthin Unabstrahirbare, zugleich daher auch auf dem Wege der Abstraction von allem concret Wirklichen gewonnen werden kann: so muss ich leugnen, dass bei Ihnen diese Abstraction vollständig und in entscheidender Weise durchgeführt worden sei, indem Sie von dem concret Wirklichen nur zu den allgemeinen Formen desselben (den Kategorien) als dem Absoluten, nicht aber zum rein und schlechthin Wirklichen, als solchem, aufgestiegen sind. Auch jene Bestimmungen sind daher, als nicht in der reinen Idee liegend, fallen zu lassen. Somit lässt die Idee des Absoluten, falls in ihre Ursprünglichkeit und Wahrheit zurückgegangen wird, auch noch

*) C. H. Weisse, Grundzüge der Metaphysik (Hamburg 1835), S. 19, 20.

die Unterscheidung eines blossen Formabsoluten in sich verschwinden, von welchem aus man erst zur Negation dieses Negativen, dem darum positiv Absoluten zu gelangen hätte: und wie zweckmässig gewählt dieser Weg auch scheine, um den Begriff des Positiven (wahrhaft Wirklichen) sogleich in seiner ganzen Energie und Lebendigkeit zu fassen, er ist nur Sache der Wahl, nicht eines objectiven Verhaltens —: dies gegen Sie.

Aber ebenso wenig lässt jene Idee die Sonderung zweier Wissenschaften zu, deren eine nur das „Was", den „Begriff Gottes", die andere das „Dass" desselben zu erkennen hätte, so gewiss sie diejenige ist, in der „ihr Begriff zugleich das Sein in sich schliesst" —: dies gegen Schelling, sofern nämlich seine oben angeführte Erklärung blos also, wie sie vom Berichterstatter aufgefasst worden, zu verstehen ist; wenn sie nicht, wie ich aus andern Gründen vermuthe, den ungleich tiefern Sinn hat, der auch für mich (wie ich annehmen muss, auch für Sie) in voller Gültigkeit besteht: dass mit jener Idee des Urwirklichen noch keineswegs dasjenige erkannt sei, was Gott eigentlich zu Gott macht, dass es mithin einer ganz andern Untersuchung bedürfe, um zu beweisen, „dass" (ein solcher) Gott sei, nicht blos ein Absolutes.

Einer solchen negativen Philosophie oder „reinen Vernunftwissenschaft aber, die weiter nichts vermöchte, als den Begriff Gottes erkennen, nicht die Existenz", müsste ich eben die entscheidenden Worte entgegenhalten, die der vorige Schelling schrieb, und die ihre volle Kraft auch über Sie erstrecken: „Nach unserer Ansicht ist die Trennung in eine eigene Welt des Gedankens und in eine eigene der Wirklichkeit der Beweis, dass auch in der Gedankenwelt nicht Gott ist gesetzt worden. Wenn (per impossibile) keine Natur für mich existirte, und ich dächte Gott wahrhaft und mit lebendiger Klarheit: so müsste denselben Augenblick sich die wirkliche Welt mir erfüllen. Ihr

solltet ja philosophiren, d. h. die Idee Gottes betrachten oder auch nur (wenn Ihr so meint) denken, und Ihr solltet rein diese denken und Euch ganz davon erfüllen. So Ihr nun dieses thut, wird Euch Gott unmittelbar real, als das allein Wirkliche, und Ihr werdet Euch nicht mehr nach einer andern Natur umsehen, da Ihr mit Gott und durch Gott" (in jener Idee Gottes) „bereits die vollendete Wirklichkeit habt."

Und so werdet Ihr — setzen wir mit Beziehung auf den gegenwärtigen Fall hinzu — auch nicht nöthig finden, falls Ihr nur jenen „Begriff Gottes, oder was Gott sei", richtig und vollständig gedacht habt, in einer besondern Wissenschaft nachträglich erkennen zu wollen, „dass er sei", weil vielmehr umgekehrt die Betrachtung, dass er wirklich, das Urwirkliche ist, oder die im Denken derselben zugleich als real sich ankündigende Idee des Absoluten („dass" ein Absolutes sei) der erste und Ausgangspunkt ist; „was" er sein möge, dagegen das Zweite, erst aus dem Begriffe seiner unmittelbaren Wirklichkeit zu Vermittelnde, werden muss. Hiernach vermöchten wir in jenem ganzen Fundamentalgegensatze zweier Philosophien kaum eine klar gefasste, das Richtige treffende Unterscheidung zu finden. Was Schelling in ihr zu beabsichtigen scheint, und was seine „positive" Philosophie auch bezeichnend genug ausspricht, dass Gott nicht nur das Nothwendige, nicht nicht sein Könnende, das unvordenkliche Sein sei, sondern darin das von diesem eigenen Sein freie, zugleich über ihm Seiende — dieser richtige und zur Begründung eines Theismus unstreitig wesentliche Gedanke hat dennoch, wie mich dünkt, gar nichts zu thun mit jener ganz allgemeinen Unterscheidung zwischen dem Begriffe und der Existenz, welcher Gegensatz, auch bei Gott geltend gemacht, ihn jedwedem endlich zufälligen Dinge gleichsetzen würde.

„Wir gehen also" — fährt Schelling ganz in diesem Sinne fort — „mit der Idee der Naturphilosophie nicht allein

über das blosse Denken zur Erkenntniss, sondern auch über die Erkenntniss überhaupt noch einen Schritt weiter hinaus bis zur Anschauung in der Wirklichkeit und bis zum gänzlichen Zusammenfallen der von uns erkannten Welt mit der Naturwelt. Nur in dem Punkte nämlich, wo das Ideale uns selbst ganz auch das Wirkliche, die Gedankenwelt zur Naturwelt geworden ist, allein in diesem Punkte liegt die letzte, höchste Befriedigung und Versöhnung der Erkenntniss.“ — „Diese Idee zuerst setzt der Willkür des Denkens, den Verirrungen der Abstraction das entschiedene Ziel, die bestimmte Schranke; denn sie ist der directe Gegensatz aller Abstraction und aller Systeme, die aus dieser hervorgehen.“ *)

So gibt es — in diesen Satz ohne Zweifel darf ich das Ergebniss des frühern Schelling'schen Erkenntnissstandpunktes zusammenfassen, welchem nur um so nachdrücklicher in diesem Betreff auch das Hegel'sche System beitritt —, so gibt es in der (wahren) Philosophie kein blos apriorisches Erkennen, wo, wie in der Mathematik **) u. s. w., die nothwendigen Bedingungen oder „Formen“ an sich zufälliger Gegenstände untersucht werden. Ueberall hat sie nur das Reale in seinem allgemeinen und nothwendigen Wesen zu erkennen, wie es aus diesem Wesen (Inhalte) sich seine specifische „Form“, bestimmte Erscheinungsweise gibt. Metaphysik daher, wenn eine solche vorhanden, ist in keinem Sinne blos „negative“ oder „Formwissenschaft“, weil ihr Inhalt, die gegensatzlose Idee des Absoluten, auch in seinem ersten, abstractesten Momente gefasst, auch als Anfang der metaphysischen Dialektik mehr ist als „blosse Form“, welche erst ausgefüllt, „specificirt“ werden müsste, um nun

*) Man vergleiche Schelling's „Darlegung des wahren Verhältnisses der Naturphilosophie zur Fichte'schen Lehre“ (1806), S. 16—19, und wie dieser entscheidende Gedanke, an welchen jetzt wieder zu erinnern uns immerhin Zeit scheint, in der übrigen Schrift weiter ausgeführt worden ist.

**) Vgl. Ihre „Metaphysik“, S. 21 fg.

Anspruch auf Wirklichkeit zu erhalten. Auch hier muss ich den Gegensatz von Form und Inhalt zur Bezeichnung des Unterschieds der abstractern oder der concretern Kategorien, nach denen die Idee des Absoluten dialektisch fortschreitend bestimmt wird, für einen völlig ungeeigneten erklären.

Doch ist nicht zu fürchten, dass Schelling, trotz jener wörtlich angeführten Bestimmungen, bis zu dem Grade sich ungetreu geworden sei, um den ganzen Standpunkt seines Identitätssystems preiszugeben; ohnehin kann auch der neuerfundene Begriff einer negativen Philosophie bei ihm nicht den Sinn haben, welchen Sie meinen, wenn Sie von einem negativ Absoluten sprechen; denn auch mit seiner negativen Philosophie, wiewol er sie „reine“ Vernunftwissenschaft nennt (was ich auch in meinem Sinne geeignet finde, um die Wissenschaft des ursprünglichen Vernunftinhaltes zu bezeichnen), bleibt er im Realen, sofern er nach demselben Berichterstatter*) den Inhalt des Identitätssystems selbst in den Umkreis der negativen Philosophie zieht. Und zwar aus dem Grunde, weil es von allem Nichtwahrhaftseienden — welches darum, wiewol es gegen sein Niedriges als Subjectives sich verhalte, doch seinerseits wieder zum Objectiven geschlagen werden muss (woraus die Potenzenreihe der Naturphilosophie hervorgeht) —, durch allmähliche Erhebung zum Begriffe desjenigen gelangt, welches das Ueberseiende, das höchste Wesen oder Gott, der Herr alles Seins und darum Geist ist (S. 78).

Nach diesen, dem Kenner des ganzen Schelling'schen Systems in ihrem eigentlichen Sinne keineswegs zweifelhaften Angaben lässt sich vielleicht bestimmter deuten, was Schelling jetzt negative Philosophie nennt, was positive in deren Unterschiede. Der Gegensatz, auf welchem jener beruht, welcher zugleich jedoch als ein stets sich vermittelnder

*) Frauenstädt a. a. O. S. 70. 71.

gezeigt wird, ist keineswegs der von Form und Inhalt, von einem „Negativen“, das sich durch ein „Positives“ zu „ergänzen“, zu „erfüllen“ hätte — oder in welcher Wendung man sonst diesen mit einer unüberwindlichen Schiefheit behafteten Gedanken bezeichnen mag, der nur erweist, dass man gleich anfangs den Begriff des Wirklichen nicht ganz und energisch gedacht hatte —: es ist der Gegensatz eines Objectiven und Subjectiven, eines Realen und in ihm sich setzenden Ideellen, worin das letztere stufen- oder potenzenweise immer „siegreicher“ und adäquater sich verwirklicht, — bis zuletzt klar wird, dass diesem ganzen, zur Welt sich verwirklichenden Processe nur ein „überseiendes“ Princip, ein „Herr des Seins“, als wahrer, anfangender Grund vorangehen kann; womit dann der positive Begriff des Absoluten vermittelt wäre.

Urtheilte ich richtig mit dieser Deutung — durch welche auch die vielen bedenklichen Auslegungen abgeschnitten werden, in deren Heraushebung sich jetzt seine Gegner gefallen —, so würde Schelling in seiner negativen Philosophie ganz etwas Analoges ausführen, wie von mir es beabsichtigt wird, wenn ich die Nöthigung erweise, vom Begriffe des Universums, des Absoluten in seiner Weltwirklichkeit, zum Begriffe des absoluten, an und für sich seienden Geistes, dessen ewiges Sein eben darum frei ist von jenem unendlich endlichen Weltprocesse, zum Absoluten als Gott aufzusteigen. Wenn wir aber auch das Nähere dieses Schelling'schen Ueber- oder Fortgangs aus dem Negativen ins Positive vorerst dahingestellt sein lassen, soviel wenigstens scheint sich klar zu ergeben, dass er in keinem Sinne, wie bei Ihnen, als der Uebergang von einem Formabsoluten in ein Realabsolutes gedeutet werden könne, von welchen jenes das Erste (prius) im (gerade durch) metaphysischen Denken sei, aus welchem das zu beweisende posterius, das real Absolute, als das Setzende und zugleich real Specificirende jener leeren Formenwelt, sich ergeben soll.

Ich glaubte diesen vorerst historischen Punkt nicht übergehen zu dürfen, indem mir selber, wie wahrscheinlich auch Ihnen, bei dem ersten Bekanntwerden mit jener Schelling'schen Unterscheidung und mit seinen allgemeinsten Erklärungen darüber der Parallelismus mit Ihrer Auffassungsweise sogleich in die Augen fiel. Jedem Einsichtigen jedoch, der da weiss, worin die wahre Virtuosität jenes seltenen Geistes beruht, mit ursprünglichem Tiefblick nämlich das Richtige aufzufassen und principiell es zu bezeichnen, muss der Vorgang und die Autorität von Schelling in solchen allgemeinen Gesichtspunkten von grossem Gewichte sein. Ich bekenne Ihnen, dass dies mich veranlasste, eine Sache, über die ich mit mir abgeschlossen zu haben meinte, nochmals nachzudenken; eben diese nähere Betrachtung, welche ich nun auch vor Ihren Augen vollzogen habe, zerstreute jedoch, wie ich glaube auch für Sie, diese Meinung; und so wenig an sich in den Verhandlungen zwischen uns von einem Berufen auf Namen und Antecedentien die Rede sein kann: so glaube ich doch hier schon kürzlich gezeigt zu haben, — ich äussere dies namentlich mit Bezug auf die Ausführungen in Ihren „Sendschreiben", worin Sie Schelling's Standpunkt zu sich herüberziehen, — dass in einem Streite zwischen unsern Ansichten das Gewicht der seinigen, sei es der jetzigen oder der frühern, schwerlich auf Ihre Seite fallen würde!

Vielmehr müsste sich Ihnen selbst, wenn Sie auch nur das Vorstehende erwägen, das unabweisliche Zugeständniss aufdrängen, dass Ihre Auffassung der Metaphysik, als einer lediglich formalen Wissenschaft, wenn auch von der absoluten Form, einen völligen Absprung enthalte gegen Alles, was die letzte philosophische Epoche als gemeinsames Einverständniss sich erworben hat; Sie suchen dadurch, wenn mir dieser Ausdruck erlaubt ist, einen veralteten Stil in die Philosophie zurückzuführen, längst beseitigte Unterscheidungen und Betrachtungen in ihr wieder geltend zu machen. Denn jenes in Ihrer Metaphysik durchgeführte Auseinander-

halten der Form vom Realen, welches in jene erste eintritt, als das in ihr sich Specificirende und damit sie Erfüllende, was ist eigentlich es anderes, als der alte Kant'sche Gegensatz von Raum- und Zeitanschauung und von den Verstandeskategorien, als den „im Gemüthe bereitstehenden Formen", den „Dingen an sich" gegenüber, welche, in jene eintretend, sie „erfüllen" und so darin zur Erscheinung kommen? Nur mit dem Unterschiede, dass, was Kant „im Gemüthe" zusammentreten lässt, um die Erkenntniss zu Stande zu bringen, nach Ihnen im Absoluten vor sich geht, um die Schöpfung zu constituiren. Nun bin ich zwar sehr weit davon entfernt, zu wähnen (was Sie mit Recht als eine rohe Miskennung Ihrer Ansichten mir vorwerfen könnten), dass es Ihnen bei diesem Dualismus sein definitives Bewenden haben solle; aber Sie beginnen doch von ihm, wie von einem zunächst unzweifelhaften und unvermeidlichen Ausgangspunkte, um durch den Verlauf Ihrer Dialektik ihn aufzuheben und den einen Moment desselben als dem andern immanent aufzuweisen —: eine überflüssige Mühe, wie mir scheint, sofern seit Fichte's und Schelling's fundamentaler Einsicht von dem schlechthin gegensatzlosen Principe der wahren Philosophie (Metaphysik), und nach Hegel's durchgreifender Aufweisung der Einseitigkeit in seiner Wissenschaft der Logik, einen jener Momente für sich zu setzen, daran ohnehin gar kein Zweifel mehr sein konnte. Wie freilich die Ihnen eigenthümliche Auffassung dieser Hegel'schen Logik für Sie der Grund werden konnte, gerade jetzt einen solchen Beweis dennoch für nöthig zu finden, ja als den nächsten entscheidenden Schritt über Hegel hinaus zu betrachten, werde ich nicht ermangeln zu Ihren Gunsten geltend zu machen.

Auch kann nicht behauptet werden — um über unsere Stellung vor dem Publikum ein Wort zu sagen (vgl. „Problem der Gegenwart", S. 11—13) —, dass ich erst jetzt so mich äussere. Seitdem Sie mit Ihrer Metaphysik hervor-

getreten sind, habe ich, wenn ich über dieselbe mich zu erklären veranlasst wurde, nie anders mich ausgesprochen, und Sie finden in meiner Abhandlung über „Neue Systeme und alte Schule" („Zeitschrift für Philosophie", II, 253--267), wo ich unsere metaphysischen Standpunkte gegeneinander parallelisire, ganz nur dasselbe gesagt, was ich auch jetzt bestätige und verstärkter bestätigen muss nach dem Studium Ihres neuesten Werkes. Gegen die factische Richtigkeit meiner dort gegebenen Auffassung haben Sie selbst nichts zu erinnern gefunden.

Ihrer Metaphysik eben verdanke ich es, mich mit deutlichem Bewusstsein im entgegengesetzten Principe befestigt zu haben, während ich geständig bin, dass auch mir vorher der Gedanke einer Ueberwindung des Princips der Nothwendigkeit und des Monismus durch das der Freiheit und Individualität, auf welche es jederzeit mir ankam, mit dem allerdings nahe liegenden Gegensatze einer leeren, aber an sich nothwendigen, wie allgemeingültigen Form und eines frei in ihm sich setzenden Realen zusammengeflossen sei. Erst der Verlauf meiner Ontologie hat mich davon gründlich befreit, welche in ihren letzten Theilen nicht ohne jenen Einfluss Ihrer unterdess erschienenen Metaphysik geschrieben ist. Warum der dadurch in mir befestigte Gegensatz zu Ihnen nicht damals, oder späterhin, in eine offenkundige und augenfällige Polemik ausbrach — was Sie als einen Mangel an Aufrichtigkeit mir zu verübeln, und daraus Nachtheile für Ihr wissenschaftliches Verhältniss zum Publikum zu besorgen scheinen (a. a. O., S. 12) —, dafür möge ich nun auch öffentlich Entschuldigung finden in meiner schon dargelegten Denkweise, nur den direct bekämpfen zu wollen, aus dessen Lehre ich lebenzerstörende Irrthümer folgen sehe, jedem Andern aber, zumal dem im Ziele mir Verwandten, allen Raum neben mir zu lassen, welchen anzusprechen er auch ohne Kampf ohnehin ein Recht hat. Wollen Sie es also auch jetzt nicht als ein Zeichen wissenschaftlicher Ver-

stocktheit ansehen, wenn mir der ganze Gegenstand unseres Streits für die philosophische Gegenwart noch immer nicht von erster Bedeutung erscheinen will: ich finde im eigentlichen „speculativen Probleme der Gegenwart" wichtigere Fragen, auf welche ich aufrichtig bedauere, durch diese Zwischenpolemik verhindert, nicht unmittelbar mit Ihnen eingehen zu können. Möge daher eine kürzere Erwägung unserer nächsten Angelegenheit genügen (um auf Alles einzugehen, müsste ich Ihrem Werke ein ebenso umfangreiches entgegenstellen), und erlauben Sie mir zugleich, Alles von gemeinsamerem Interesse und allgemeinerer Belehrung hereinzuziehen, was an meinem Wege liegt. Dieser gebotenen Kürze wegen werde ich mich aber auch schärfer hier und da ausdrücken müssen, als ein länger umschreibender Vortrag es nöthig gehabt hätte, worin Ihre und des Lesers Gunst nur die freie Sprache der Sache und einer befestigten Ueberzeugung sehen wolle.

Der eigentliche Grund für Sie, zu einer, wie ich zeigte, so anomalen Begriffsbestimmung der Metaphysik abzulenken, ist, nach Ihrem eigenen Zeugnisse, Ihre Auffassung der Hegel'schen Logik. In demselben Zusammenhange, wo Sie den Grundfehler meiner Darstellung und Kritik des Hegel'schen Systems*) in meiner Unkenntniss des negativ, des logisch Absoluten finden (S. 118—119) — dass ich historisch wenigstens an Ihrer Metaphysik es kennen gelernt haben müsse, werden Sie nach dem Vorigen mir zugestehen wollen —, erklären Sie, seine grosse Bedeutung gerade darein zu setzen, dass es dies Negative, die Kategorien, als das Nothwendige, Nichtnichtzudenkende erkannt und dies als das Absolute ausgesprochen habe. Dies

*) Dies bezieht sich auf meine ausführliche Kritik des Hegel'schen Systems in den „Beiträgen zur Charakteristik der neuern Philosophie", 2. Ausg. (Sulzbach 1841), S. 782—1032, welches Werk überhaupt die Veranlassung zu der hier besprochenen Streitschrift von Weisse wurde.
Spätere Anmerkung des Verfassers.

aber sei nur das prius, die negative Bedingung alles wahrhaft Seienden, dessen Wesen vielmehr darin bestehe, das Freie zu sein, d. h. „das aus der ihm innewohnenden Voraussetzung eines negativen prius, eines schlechthin Nothwendigen, nicht nicht zu Denkenden, sich selbst zum Dasein Bestimmende“. So sei Hegel's System Ihnen Veranlassung geworden, von hier aus den weitern Schritt zu thun, theils zum scharfgefassten Begriffe dieses prius, der nur an seinem Gegensatze erkannt werden könne, Hegeln selbst daher habe verborgen bleiben müssen, welcher überall nur das Eine Glied, das Negative, erkannt habe; — theils zum Begriffe dessen zu gelangen, was nicht das prius sei, des Freien, welches eben dadurch als „Negation dieses Negativen, Herabsetzung der Kategorien zur Negativität eines blos das Seiende Bedingenden“ zu fassen ist (S. 119—121, 125).

Deshalb aber sei es gekommen, dass Hegel, die Kategorien als das wahrhafte und ganze Absolute setzend, mit seiner gesammten Philosophie unwillkürlich und ohne dessen bewusst zu sein, habe im Negativen verbleiben müssen. Das Absolute bestimme er zwar als die „absolute Idee“; diese sei ihm jedoch selbst kein anderes, denn nur „das ausdrückliche Gesetztsein der Totalität der Kategorien, als einer Totalität“ (S. 126). Deshalb sei es völlige Miskennung des wahren Sinnes, in welchem das Hegel'sche Absolute genommen werden müsse, wenn man, wie ich es gethan, es als Realprincip der Dinge unter der Kategorie des Weltgeistes fasse, und namentlich ein reales Substrat, ein „Ursubject“ u. dgl. jener an und für sich leeren Hegel'schen Totalität der Kategorien substituiren wolle. Wie es denn sonst geschehen sein könne, dass Hegel am Schlusse seiner Logik nicht wenigstens habe durchblicken lassen, dass es ihm um Aufstellung eines solchen realen Princips oder Subjects zu thun sei (S. 117—119)?

Aber eben dies hat er ja gethan, so ausdrücklich, als

Sie wollen, vielfach und in verschiedenen Wendungen, von der allein schon entscheidenden Bestimmung an (Encyklopädie, 3. Aufl., §. 414, 415), dass die Idee, in der ‚gedoppelten Bewegung, sich ewig in die Differenz des Gegensatzes von Subjectivem und Objectivem (der Seele und des Leibes) zu unterscheiden, diesen (offenbar doch realen, Welt-) „Gegensatz aber in die eigene, nicht abstracte, sondern die unterschiedenen Momente in sich scheinen lassende Identität aufzuheben“ (S. 205), — „nur insofern ewige Schöpfung, ewige Lebendigkeit und ewiger Geist“, — „das ewige Anschauen ihrer selbst im Andern“, — somit zugleich die über alles Objective, Gesetzte (jeden realen Weltgegensatz) „unendlich übergreifende Subjectivität“ genannt wird, — bis zu den an das eben Erwähnte sich anschliessenden Bestimmungen im Schlusse der Logik, deren sämmtliche in den verschiedenen Bearbeitungen und Ausgaben derselben vorkommende Wendungen meine Kritik des Hegel'schen Systems vorgeführt und einer sorgfältigen Auslegung unterworfen hat, und von denen ich hier nur an den Inhalt des §. 244 in der dritten Ausgabe der philosophischen Encyklopädie erinnere, welche, so lakonisch er gefasst ist, über den jetzt zwischen uns verhandelten Punkt mir gar keinen Zweifel zu lassen scheint:

„Die Idee, welche für sich ist, nach dieser Einheit mit sich betrachtet, ist Anschauen und die anschauende Idee Natur. Als Anschauen ist aber die Idee in einseitiger Bestimmung der Unmittelbarkeit oder Negation durch äusserliche Reflexion gesetzt. Die absolute Freiheit der Idee aber ist, dass sie nicht blos ins Leben übergeht, noch als endliches Erkennen dasselbe in sich scheinen lässt (Beides waren eben die letzten Bestimmungen, welche die Logik an der Idee, §. 216 fg., §. 223 fg., aufgezeigt hatte), sondern in der absoluten Wahrheit ihrer selbst (oder mit andern, bestimmtern Worten: da sie zufolge des Bisherigen als die absolute Wahrheit, als Einheit jenes Gegensatzes, sich

erwiesen hat) sich *entschliesst*, das Moment ihrer *Besonderheit* (die „Form des Andersseins", wie es später §. 247 heisst), die *unmittelbare Idee* als ihren Widerschein, — Sich, als *Natur*, — *frei* aus sich zu entlassen."

Hiermit ist das Doppelte gelehrt: *Einmal* ist die absolute Idee, als wesentlich „Process" (§. 215), in ihrer *Unmittelbarkeit* das Leben (§. 216): sie tritt in ihre eigenen, dadurch „*leiblich*" gewordenen Gegensätze auseinander. Aber dieser Leib kann keine andern Unterschiede als die *idealen*, die *Begriffs*bestimmungen an sich enthalten: er ist nur jene Unmittelbarkeit, Entäusserung des Begriffs. Hiermit muss jedoch der *Unmittelbarkeit* der Idee, *als* dem Leben, das *Fürsichsein* der Idee, das *Erkennen* gegenübertreten (§. 223), welches in dem hier angezogenen §. 244 mit den Worten: „*endliches* Erkennen" bezeichnet wird, sofern es sein reales Gegenbild nur im endlichen Geiste des Menschen findet, während an dieser Stelle ihm der *absolute* Erkenntnissact, zugleich der Schöpfungsact der Idee, sich in das „Anderssein einer Natur frei zu entlassen", entgegengesetzt wird. Und so ist klar, wie die Idee in jenen beiden Bestimmungen, des sich verleiblichenden Lebens und des endlichen Erkennens, zwar noch nicht als die Selbstaufhebung des Gegensatzes, als Höchstes, schöpferisch Absolutes gedacht werde, unbestreitbar jedoch als das in jenem Gegensatze eines (Welt-) Lebens und eines endlichen Erkennens *real* Sichverwirklichende, als dasjenige, welches seine *Wirklichkeit* ebenso sehr in dem unmittelbaren *Dasein* einer Natur (als der „Verleiblichung" der Momente der Idee) wie eines endlichen Geistes hat.

In keinem Sinne aber duldet dieser Zusammenhang, die absolute Idee auf irgendeiner dieser Stufe blos als die *leere*, das Reale ausdrücklich ausser sich habende Kategorie des Lebens und des endlichen Erkennens zu fassen. Den Accent legt Hegel hier so wenig, wie irgendwo, auf die endliche *Form*bestimmung, die sich in die absolute aufzuheben hätte,

sondern auf den, noch dem Scheine und dem endlichen Denken angehörenden Gegensatz einer Natur und eines sie erkennenden Geistes (welcher Gegensatz doch nur als realer, im Universum verwirklichter gefasst werden kann), der sich in die Einheit und Wahrheit der (eben damit) absoluten Idee aufzuheben hat. (Vgl. „Encyklopädie", §. 224 und 226 mit §. 236, 237.)

Sodann wird die Idee „in ihrer Freiheit und absoluten Wahrheit" also bestimmt, dass sie (selbstschöpferisch, in ideal-realer Selbsterkenntnissthat) sich entschliesst, die im Schose ihrer Idealität gesetzten Unterschiede — frei — als Natur — aus sich zu entlassen.

So wird sie sinnliches Universum, in dessen Aeusserlichkeit die Begriffsbestimmungen den Schein eines gleichgültigen Bestehens und der Vereinzelung gegeneinander haben, und daher die Gestalt der Nothwendigkeit und Zufälligkeit behalten (§. 247, 248, 250). Aber das Moment der Idealität, das anschauende Princip macht sich auch in der Existenz, welche die Idee als Natur hat, immer entschiedener geltend; es macht den Stufengang in derselben aus: von dem Lichte an, dem Idealen der Natur, dem allgemeinen Selbst der Materie (§. 275, 317 fg.), bis zu dem Lebensprocesse hinauf, worin die Idee wenigstens bis zur Sensibilität und zum dumpfen Selbstgefühle eines organisirten Individuums sich gesteigert hat, woraus nun (§. 376) „im Tode des Natürlichen", im Abstreifen dieser ganzen Gestalt des blos Natürlichen, die Nothwendigkeit sich ergibt, dass die Idee darüber hinweg zur an und für sich seienden Idealität, zum Geiste sich vermittle.

Wie auch im Gebiete des Geistes die Idee ihre selbstanschauende Macht durchführe und zuletzt, ideal in Religion und Wissenschaft, real in dem vernunftgemässen Organismus des Staats, dieselbe vollende und ihr Genüge thue, ist aus Hegel's verschiedenen Darstellungen der letzten Abschnitte seines Systems bekannt genug, deren Schluss in

der Encyklopädie (§. 572—577) nur bestätigend auf das Ende der Logik und zugleich so auf die hier (und schon früher) von mir gegebene Auslegung derselben als die einzig mögliche zurückweist, welche das Hegel'sche System mit sich zusammenstimmen lässt.

Wie nun? Auch blos nach diesem rhapsodischen Ueberblicke jener Lehre, der indess allein schon zur Entscheidung der gegenwärtigen Frage ausreicht, erscheint es Ihnen noch immer so gewiss, dass man nur bei gänzlichem Verfehlen von Hegel's Sinne daran zweifeln könne, wie ihm sein Absolutes, seine absolute Idee nichts Anderes gewesen sei, als das absolute Formalprincip, die „an sich leere Totalität der Kategorien", ausdrücklich ohne alle Spur und Möglichkeit, dass er ihnen ein Realprincip, etwas einem Ursubjecte Analoges habe unterlegen wollen („Problem der Gegenwart", S. 118, 119)? Oder wird nicht Ihnen selbst die andere Auslegung, die meinige, richtiger, natürlicher erscheinen, dass das Absolute unter der Kategorie des Weltgeistes (ausdrücklich des Geistes, nicht der Weltseele) von ihm aufgefasst und in seinem Systeme durchgeführt worden sei?

Wollen Sie sich endlich dessen erinnern, was Hegel in seiner Religionsphilosophie, namentlich in der Abhandlung über das Reich des Vaters, des Sohnes und des Geistes, in Betreff der Einheit des endlichen Geistes mit dem ewigen sagt, wonach, in der gleichfalls „doppelten" Bewegung der Einen und allgemeinen Substanz, als geistiger, zum einzelnen Subjecte, sowie des letztern in jene zurück, was Eins und dasselbe sei (vgl. Encyklopädie, §. 554), „das Bestehen der Gemeinde ihr fortdauerndes ewiges Werden ist, welches sich darauf gründet, dass der Geist (Gottes) dies ist, sich ewig zu erkennen, sich aufzuschliessen zu endlichen Lichtfunken des einzelnen Bewusstseins und sich aus dieser Endlichkeit wieder zu sammeln, indem in dem endlichen Bewusstsein das Wissen von seinem Wesen und so das göttliche Selbstbewusstsein hervorgeht" („Religions-

philosophie“, 2. Ausg., II, 330): so ergibt sich aus dieser, wie aus den unzähligen analogen Aeusserungen in Hegel’s Schriften über denselben Punkt so viel unwidersprechlich, dass jene „Eine und allgemeine Substanz, als geistige“, die da einzelne Geister unendlich hervortreibt, um sich in ihnen ewig zu erkennen, nur als reale, selbstschöpferische Weltmacht gedacht werden könne, und Geist aus dem Grunde, weil sie sich aus ihrem Dasein als Natur zur Schöpfung endlicher Geister erhebt, in ihnen jedoch ferner zur Anschauung ihrer selbst gelangt. Was sie aber am Ende ist, ist ihr Anfang und ihr Wesen. Will man jedoch diesen Standpunkt unter einen allgemeinen Ausdruck bringen, so wüsste ich noch immer keinen bezeichnendern, als den von mir gewählten: dass das Absolute hier in der Kategorie des Weltgeistes gefasst sei.

Nun möchten Sie aber vielleicht an die ebenso nachdrücklichen Aeusserungen Hegel’s erinnern, dass Gott in seinem ersten Momente (dem „des Vaters“), „in seiner ewigen Idee an und für sich, nur die abstracte Idee, noch im abstracten Elemente des Denkens, nicht des Begreifens sei, weil er noch nicht mit dem Anderssein (dem Momente „des Sohnes“, des „concreten Unterschiedes“, der Welt) behaftet sei“ („Religionsphilosophie“, II, 224—232). So bezeichne Hegel offenbar doch selbst die „ewige Idee an und für sich“ als den nur abstracten, leeren, das Reale und Concrete ausser sich habenden Moment; und falls Sie noch bestimmter an seinen frühern Ausspruch erinnern wollten: dass die Logik Gott zu betrachten habe, wie er an sich, vor Erschaffung der Natur und eines endlichen Geistes sei; welcher Begriff nun, wenn man, im Gegensatze damit, sich zugleich, wie Sie, zum Begriffe des Positiven, Freien erhoben habe, nur zum Gedanken eines negativen prius, formal Absoluten, sich niederschlagen könne: so schienen Sie wenigstens auf entferntere Weise Ihrer Auslegung des Systems unterstützende Data verliehen zu haben.

Aber hieran gerade hoffe ich die principielle Unverträglichkeit Ihrer Deutung mit Allem, was auch in jenen Sätzen eigentlich Hegelisch ist, Ihnen selber annehmlich zu machen. Die ewige (blos logische) Idee ist an sich die nur abstracte: was bedeutet dies dem Hegel'schen Systeme? Gott, als Gegenstand der Logik, somit betrachtet als das nur Allgemeine, d. h. noch ohne Beziehung zu den concreten Gegensätzen der Natur und eines endlichen Geistes, in deren Verwirklichung er daher seine eigentliche, einzige Existenz hat, weil jene eben zugleich seine Selbstverwirklichung ist — diese beiden Momente des nur Allgemeinen und des concret Allgemeinen bezeichnet Hegel offenbar mit dem populären Ausdrucke „vor" der Erschaffung und „nach" derselben —, was ist Gott nach Hegel's eigenem Sinne in jenem ersten Momente der Ewigkeit, Allgemeinheit oder Abstraction?

Auch darin ist er schon Alles und ganz, was er in dem Momente der ausgewirkten Gegensätze („nach" der Erschaffung) zu sein vermöchte, dort nur durch logisches Denken in jene Allgemeinheit erhoben, weswegen wir schon oben (Encyklopädie, §. 236) die absolute Idee „als denkende, logische Idee" bezeichnet finden, in welcher abstrahirt wird von allem Concreten, während nichtsdestoweniger alles Concrete mitumfasst ist in dieser eben darum nicht blos „abstracten" Allgemeinheit: alle Weltgegensätze sind in ihr ebenso dem Denken gegenwärtig, als sie dennoch nicht ausdrücklich in ihr gedacht werden. Deshalb nennt Hegel die absolute Idee in dieser Hinsicht ebenso die „an und für sich seiende" (die allgemeine Totalität), als er sie hierin — überhaupt in der nur logischen Betrachtung — dennoch als noch die „abstracte" zu bezeichnen berechtigt ist, oder als „im abstracten Elemente des Denkens, nicht des Begreifens" gefasst.

Somit ist Gott, in jener Reinheit gewusst, einerseits Erzeugniss des nur logischen Denkens, aber keineswegs etwa im Sinne einer willkürlich menschlichen Thätigkeit, sondern

als Inhalt jener ewigen, sich selbst wissenden Vernunft (Encyklopädie, §. 577), die da Gott selber ist, als ewiger Geist, und welche, in der „Wissenschaft" auf ihren Gipfel gelangt, von hier aus zu ihrem Anfange zurückzublicken vermag. Andererseits aber wird er, in dieser Reinheit gewusst, auch in seiner ewigen, hüllenlosen Wahrheit erkannt, oder erkennt er sich selbst: als das allgemeine, ideal-reale Princip, welches „in Natur und Geist sich urtheilend, diese damit als ihre (der sich wissenden Vernunft) Manifestationen bestimmt", worin „die ewige, an und für sich seiende Idee sich ewig als absoluter Geist bethätigt, erzeugt und geniesst" (§. 577). Diese höchste Bestimmung Gottes ist aber ganz nur dieselbe, die auch die Logik schon kannte, und als die Idee (§. 213 fg.), somit als Einheit aller Weltgegensätze, und als wesentlich Process, als absolute Idee (§. 236) und insofern eben als unendlich mit sich zusammengehende Einheit des Subjectiven und Objectiven, als ewige Schöpfung, ewige Lebendigkeit und ewigen Geist schon innerhalb ihres eigenen (logischen) Zusammenhangs bezeichnen zu können meinte (Encyklopädie, 3. Aufl., S. 205, 206).

Nirgends daher, auch in der Logik nicht, kann Hegel's Absolutes auch auf das entfernteste als ein nur formales, negatives, das Reale ausser sich habendes Princip gedeutet werden. In allen Theilen seines Systems und auf allen Stufen auch seiner logischen, eben darum immanenten Dialektik, ebenso — wie in Schelling's System — wie, darf ich hinzusetzen, auch in dem meinigen — sind Form- und Realprincip untrennbar ineinander; und nur dadurch wird der Unterschied unter diesen Systemen begründet:

Dass in der Lehre Schelling's, nach ihrer ursprünglichen Gestalt, jene In-Eins-Bildung, nicht des Form- und Realprincips, sondern des Subjectiven und Objectiven, Idealen und Realen, bereits an den concreten Weltgegensätzen aufgezeigt wird: das Ideale wird in die Hülle des Realen schon

eingegangen aufgefasst, und nur dadurch bewährt es die Uebermacht seiner Idealität (ist überhaupt die Lehre Idealismus), dass es in jeder nachfolgenden Weltpotenz ausdrücklicher, sich selbst gemässer, hervortritt; Schelling's Idealismus ist lediglich Natur- — Weltphilosophie geblieben; weshalb es bis jetzt meinem Verständnisse Schwierigkeiten macht, einzusehen, wie in der gegenwärtigen Lehre Schelling's jener Theil des Systems blos zur negativen Philosophie geschlagen werden könne; —

Dass Hegel, seinerseits eine Logik voranstellend, darin jenes Ideal-Reale in seiner hüllenlosen Reinheit fassen, und eben dadurch den Grundcharakter der Vernunft in ihm erweisen konnte, indem er die Kategorien und Ideen, als das eigentlich Weltgestaltende, allem Realen Immanente, vor jeder concreten Weltbetrachtung darlegte. Das Resultat der Logik ist die Idee des Absoluten, als des Universums, dessen aber, als der daseienden, aus dem eigenen Idealen sich realisirenden und überall sich vergegenwärtigenden, genügenden, erreichenden Vernunft, was eine grosse, nicht mehr aufzugebende Wahrheit ist. Dies und kein anderes ist sein Verdienst und der Sinn seiner Lehre, worin ich wenigstens seinen strengsten Anhängern beistimmen und sein System gegen jede andere Deutung, die ich nur für Misdeutung halten könnte, schützen muss. Er hat dadurch theils den objectiven Idealismus Schelling's um einen wichtigen Schritt dem genähert, absoluter Idealismus zu sein, theils kann er sich rühmen, die Bestimmung des Absoluten, als der Weltseele, welche im Principe des Ideal-Realen an sich eben auch enthalten ist, eben dadurch mit Entschiedenheit zu der des Weltgeistes fortgeführt zu haben. Der ordinäre Pantheismus einiger ältern Naturphilosophen, wie der Fraction seiner linken Seite, der empiristische und naturalistische Atheismus Feuerbach's sollten von hier aus nicht mehr möglich sein, wenn man Hegel's Princip verstanden.

Ermessen Sie aus Vorstehendem, wieweit ich Ihrer Charakteristik des Hegel'schen Systems („Problem der Gegenwart", S. 135—145) mich anschliessen kann, wieweit nicht, von welcher Sie selbst eingestehen, dass die meisten seiner Anhänger, sogar die „treuen und zugleich wissenschaftlichen" (S. 136 Note), fern davon seien, sie in ihrer ganzen Strenge gelten zu lassen oder wahr zu finden. Nimmermehr kann ich zugeben, so wenig wie allem Erwarten nach auch jene es einräumen werden, dass der wahren Bezeichnung nach das Hegel'sche System Akosmismus sei (in einer frühern, den „Blättern für literarische Unterhaltung" einverleibten Anzeige von Hegel's Werken erinnere ich mich die Ihre eigentliche Meinung noch bezeichnendere, aber freilich noch paradoxere Aeusserung von Ihnen gelesen zu haben: der Grundfehler von Hegel's Logik liege darin, „nihilistisch" zu sein).

Ebenso wenig kann ich dem beistimmen, dass Hegel mit jenem bekannten, sein Princip ebenso von Spinoza, wie von Schelling unterscheidenden Satze: die Substanz sei als das Subject zu bestimmen, nur „die ausserzeitliche, in sich zurückkehrende Bewegung des reinen Gedankens" in ihrer reinen Negation von Raum und Zeit gemeint habe; nicht aber „den zeitlichen Process des Geisteslebens, an welchen man freilich gemeinhin zunächst zu denken pflegt, wenn von dem Hegel'schen Gottesbegriffe die Rede ist" (S. 139, 140). Wozu dann, muss ich hier fragen, wenn Hegel nicht so verstanden sein wollte, schrieb er überhaupt nur seine Phänomenologie, die eben die „Substanz" in den zeitlich universalen Geistesmächten der Welt zum „Subject" geworden nachweisen will? Ebenso: wie konnte er jenem Werke dann einen solchen Schluss geben? Fürwahr Hegel hätte dann nicht nur hier nicht, sondern eigentlich nie gewusst, was er wollte, und, im seltsamsten quid pro quo befangen, das Gegentheil von dem gethan, was seine eigentliche Absicht war!

Doch genug über eine, wie mich dünkt, so klare, so zweifellose Sache, welche ins Licht zu setzen ich deshalb nicht umgehen konnte, um in Ihren Augen mich nicht des Eigensinns schuldig zu machen, wenn ich erkläre, dass bei meinem besten Willen, mich Ihnen zu nähern und belehren zu lassen, ich für diesmal nur um so fester bei meiner Auffassung des Hegel'schen Systems beharren müsse, sammt Allem, was damit zusammen- und davon abhängt, indem, wie Sie selber richtig bemerkt haben (S. 118), unsere Differenz über diesen Punkt auf das innigste zusammenhängt mit den entgegengesetzten metaphysischen Standpunkten, welche jeder von uns zu jenem Systeme hinzubringt. Was übrigens meine von Ihnen bekämpfte Darstellung des Schelling'schen und Hegel'schen Systems in der „Charakteristik" betrifft, so kann ich, nachdem das Princip, aus welchem sie hervorgegangen, hier seine weitere Begründung erhalten hat, jetzt sie im Einzelnen ihrer eigenen Rechtfertigung überlassen: sie ist eine genau quellenmässige, und so mag sie sich selber richten — vertheidigen oder verurtheilen.

Nur über Eine Stelle in dieser „Charakteristik" gestatten Sie mir noch eine höchst nöthige Erklärung. Es ist die, wo ich nach dem Abschlusse des kritischen Resultats über das Hegel'sche System zu Folgerungen über die zunächst geforderte Weiterbildung der Philosophie übergehe und daraus den Beweis geführt haben will, dass „unsere Metaphysik die einzig rechtmässige Fortsetzerin sein möchte der durch Schelling und Hegel gegründeten philosophischen Bildungsepoche" (S. 1041). Hierin haben Sie eine exclusive Erklärung gegen Sich, ein — „Stabbrechen über das Ergebniss Ihrer Arbeiten" gefunden („Problem der Gegenwart", S. 13); dies scheint Ihnen, äusserlich wenigstens, die Veranlassung zum „Kampfe" gegen mich gegeben zu haben; zu einem Kampfe, in welchem es sich nach Ihrem deutlichen Geständnisse um Sein oder Nichtsein, um Leben und Tod, des einen von uns beiden handelt!

Wie wenig nach einer gewissen Seite hin ich exclusiv bin, sollte unter allen meinen philosophischen Zeitgenossen Ihnen am begründetsten und ausdrücklichsten bekannt sein. Sowie es nach Ihrer Auffassung der Geschichte der Philosophie nur eine einzige stetige Linie ihres Fortschritts geben soll, wie daher Sie selber zufolge dieser Auffassung es für völlig begründet halten, keinen Gleichberechtigten nach Hegel neben sich zuzugeben: so hat mir dasselbe Studium der philosophischen Entwickelung ein entgegengesetztes Resultat gegeben, und eine abweichende Norm der Beurtheilung fremder Bestrebungen. Gleichwie mir demzufolge, um nur von dem vorletzten Systeme zu reden, über den Schelling'schen Standpunkt der vortreffliche, in seinen wahren Leistungen viel zu wenig erkannte und gewürdigte Denker, K. Chr. Fr. Krause, in seiner Art ebenso systematisch und berechtigt, dabei ebenso selbständig und eigenthümlich, hinausgeschritten ist, als Hegel, und meiner Ueberzeugung nach sogar in sehr wesentlichen Punkten noch neben ihm in die Gegenwart hinausreicht; damit ich von andern, weniger systematischen Forschern, wie Franz Bader, Schubert, Steffens, hier schweige *): warum soll es in Bezug auf Hegel mit den gegenwärtigen Philosophien nicht ganz ebenso sich verhalten können, vorausgesetzt nur, dass wirk-

*) Den Vorwurf, der mir von Sengler gemacht worden ist, in meiner Schlusscharakteristik der gegenwärtigen Philosophie nicht auch dieser Leistungen und Bestrebungen gedacht zu haben, müsste ich namentlich in Bezug auf den als Systematiker Bedeutendsten von ihnen, Krause, dessen jedoch auch in andern auf die Zeitphilosophie sich beziehenden Werken fast nirgends gedacht wird, nur gerecht finden, wenn mir dabei nicht zur Entschuldigung dienen könnte, dass man mit der umgearbeiteten zweiten Auflage eines Werkes sich überhaupt innerhalb der Grenzen der ersten zu halten pflegt, während jener Männer in meinen andern kritischen Schriften mehr oder minder ausführlich gedacht ist. Die schuldige Anerkennung für die Krause'sche Philosophie jedoch glaubte ich besser durch das Organ der gegenwärtigen Zeitschrift fördern zu können, für welche ich von einem Schüler dieses Philosophen das Versprechen einer Darstellung derselben erhielt, welches bisher jedoch unerfüllt geblieben ist.

lich in ihnen über seine jeweilige Grund- und Weltansicht hinausgeschritten sei? Um so sicherer lässt sich annehmen, dass auch von jetzt an der mächtiger gewordene Strom der Philosophie in mehrern parallelen und sich verschlingenden Armen dahinfliessen werde, als — auch ganz abgesehen von den ausserhalb Schelling's und Hegel's liegenden Bildungsansätzen, wie sie in Herbart, in Schleiermacher liegen, selbst in der Hinneigung zu einem geistreichen, von speculativen Ideen befruchteten Empirismus, der bei so vielen tüchtigen Specialforschern fast in jedem Gebiete der Philosophie sich geltend macht — als durch Hegel selbst, richtig verstanden, das doppelt wichtige Bildungselement in die Philosophie gekommen sein sollte, einmal: dass jedes Gegensätzliche dialektisch ist, d. h. irgendwo in einer höhern Vermittelung verbunden sein müsse, als Gegensätzliches vorerst daher seine Berechtigung habe; sodann, dass man bei dem grössern Stil und bei den umfassendern Systementwürfen, welche von ihm aus in die Philosophie eingeführt sind, an dem dadurch geforderten Ueberblicke des Ganzen die Lücken, Unbestimmtheiten, Mängel, Unfertigkeiten, welche bei ihm und nach ihm in jedem Theile der Philosophie zurückgeblieben sind, nur um so sichtbarer in die Augen fallen. Jetzt gerade, wenn je, ist sorgfältigste Ausbildung des Einzelnen, monographische Behandlung einzelner Gebiete innerhalb eines wenigstens allgemeinen Einverständnisses über das Ganze des Systems, damit Achten auf verwandte, ergänzende Bestrebungen nothwendig, um aus den bisherigen tumultuarischen Anfängen zu einer gediegenen Ausbildung der Philosophie bei grösserer Reife und Weite ihrer Untersuchungen zu kommen, und ich spreche nicht zum ersten mal meine Ueberzeugung aus, dass die Philosophie von nun an nicht mehr in der Form einzelner herrschender Systeme, im Sichverdrängen und Uebereinanderstürzen wechselnder philosophischer Dynastien werde fortschreiten können, überhaupt im Geltenwollen verhärteter Einseitigkeiten, was bisher nur

für sie Zeugniss gewesen ist, Ansätze und Bruchstücke zur objectiven Wissenschaft, nicht aber die Wissenschaft gegeben zu haben. Sie Selbst aber, und Jeder, der es jetzt noch auf eine solche Alleinphilosophie abgesehen hat, indem er so, um folgerichtig zu bleiben, von Keinem neben ihm ein Bildungselement aufnehmen darf, schnitte sich eben dadurch das wichtigste Mittel ab, Einwirkung zu empfangen, wie zurückzugeben, — wenn nicht, wie bei Ihnen, der Sinn der Gründlichkeit und Unparteilichkeit mit glücklicher Inconsequenz die Starrheit der angenommenen Maxime überwände!

Wenn Sie daher meine oben angeführten Worte nur nicht mit dem von Ihnen Selbst hineingetragenen Vorurtheil gelesen hätten, so würden Sie gefunden haben, was ohnehin die ganze letzte Partie meines Buchs ausser Zweifel stellt, dass sie nicht gegen Sie gerichtet sind, sondern Sie mit in sich schliessen nicht nur können, vielmehr sollen; — und nicht Sie allein, oder die näher mit uns verbundenen Forscher, sondern ebenso sachgemäss auch manche der eigentlichen Anhänger der Hegel'schen Schule, wie Göschel, Erdmann, Gabler, Rosenkranz, Hanne; selbst Vatke wäre hier zu nennen, wenn man sich des Gottesbegriffs erinnert, welchen er seinem Werke „Die menschliche Freiheit“ überall zu Grunde legt, gleichviel hier, ob als blosse Voraussetzung oder auf selbständige metaphysische Entwickelung des Hegel'schen Princips gestützt. Alle diese Denker, sofern sie mit mehr oder minder bestimmter Klarheit, mit grösserer oder geringerer systematischer Ausbildung zur Einsicht fortgehen, dass der (Hegel'sche) Begriff des absoluten Geistes nur im Begriffe des concreten Theismus seine Wahrheit und seinen Abschluss finde (concreter darum von mir genannt, weil er das pantheistische Princip nicht mehr, wie der abstracte Theismus, sich gegenüber, sondern in sich aufgehoben trägt), — alle diese kann ich nur als Einverstandene mir denken, gleichviel übrigens, wie sie die Ausbildung der einzelnen Theile des Systems zu Differenzen von mir

nöthigen würde. Als Gegner, Ausgeschlossene, galten mir nur, ebenso sachgemäss, wie ich glaube, und im dortigen Zusammenhange begründet, durch welchen sich eine fortlaufende Polemik gegen sie dahinzieht, die linkerseits Stehenden, welche eigentlicher noch die linksum Rückläufigen zu nennen wären, weil sie, wie ich dort zeige, „den Keim des nothwendigen Fortschritts im Hegel'schen Principe ertödten und zum Stillstande bringen wollen“.

Dennoch muss ich der Polemik dieser Männer gegen die neu theistische Philosophie unter einem gewissen Gesichtspunkte beitreten, — so lange, bis wir den allgemeineren Grund zu derselben mit völligem Bewusstsein abgethan haben, — und hierhinein, wenn ich richtig sehe, fällt auch unsere eigene wahre Differenz in Behandlung der speculativ theologischen Probleme. Jene Männer stellen nämlich dem vermittelnden Theismus mit Recht entgegen, dass, wenn er so Wissen und Glauben vermitteln, versöhnen wolle, dies doch nicht dadurch geschehen könne, indem er, infolge seiner Vermittelung des Glaubens durch das Wissen, zum Inhalte des Glaubens lediglich also zurückkehre, dass er ihm derselbe bleibe, wie er gewesen, indem er ihn in seiner jeweiligen Beschaffenheit blos bestätigen lasse durch das Wissen. Dies wäre nur eine trügerische Vermittelung, und also bliebe das (vermeintliche) Wissen immer ein unfreies, weil vom überlieferten Glaubensinhalte abhängiges. Denn wie hoch man auch sonst diesen Inhalt anschlagen möge, als einen durch seine ethische Tiefe vom ganzen, ungetheilten Menschen bestätigten: in den speculativ theologischen Fragen reicht dies Kriterium zu seiner Beglaubigung nicht aus, und das wahre, weil freie und gesunde Verhältniss des Denkens zu ihm in dieser Beziehung kann immer nur dies sein, völlig unbekümmert um ihn und auf andere Prämissen gestützt, sein Gedankenwerk aufzubauen. Findet sich nachher eine Analogie zwischen diesem und jenem Inhalte, welche jedoch der Universalität des erstern keinen Eintrag thun

wird, so kann man dies sehr beachtenswerth finden und dem Grunde solcher Uebereinstimmung weiter nachforschen; aber der speculative Inhalt selbst kann nur auf dem freien Boden des Denkens erwachsen, nicht ein gemischtes Product jener heterogenen Ingredienzien sein. Daher nun der Spott jener Männer über eine „christliche Philosophie", welche sie gar nicht mit Unrecht einer solchen Abhängigkeit von einem nur überkommenen Inhalte beschuldigen. Und in der That, wenn ich meine speculative Theologie einer solchen befremdlichen Mischung schuldig wüsste: mir würde der Muth fehlen, nur der eigenen Ueberzeugung zu trauen, die dann ja sich ändern könnte, da nichts gemeingültig Objectives ihr zu Grunde liegt. Vielweniger könnte die Zuversicht in mir aufkommen, sie gegen jedermänniglich zu vertheidigen, und das feste Bewusstsein, dass sie in der wesentlichen Hauptsache unüberwindlich ist!

Der Grund von diesem Allem ist der einfachste: die Prämisse, auf welche gestützt die speculativ theologische Dialektik bei mir verläuft, ist die universale Weltthatsache, der Begriff des Universum. Diesen Begriff nach seinen Hauptbestimmungen zu erschöpfen ist mir Aufgabe der Metaphysik: auf sein ungeheueres Gewicht hin gründet sich der Begriff Gottes, und alle Bestimmungen desselben haben in jenem ihren Beleg. Hier kann keine Folgerung zu kühn sein, solange der Antrieb zu ihr in den objectiven Thatsachen liegt, die mit dem nothwendigen Begriffe des Universums selber eins und dasselbe sind. Sofern nun jener Inhalt mit den christlichen Dogmen zusammentrifft — was für seine Wahrheit, wie seine Begründung oder Anknüpfung ganz gleichgültig ist —, können diese doch nur universale Bedeutung und einen allgemeingültig realen Sinn dadurch gewinnen, nicht aber umgekehrt jenen durch ihr Gewicht stützen und begründen helfen.

Dies trennt nun principiell und bis auf die Wurzel die Methode unseres Philosophirens, mögen wir auch in den

Ergebnissen uns nähern oder einverstehen. Sie nämlich schneiden sich durch den schon beleuchteten negativen Begriff der Metaphysik für Ihr Gotteserkennen jede solche universale und zugleich reale Grundlage, jeden solchen Ausgangspunkt im Wirklichen ab. Ihre Metaphysik schliesst mit der Kategorie der Freiheit, als der höchsten, und mit der daraus hervorgehenden nothwendigen Forderung eines Realen ebenso wol absoluter als endlicher Seits, welches sich, eben als das Freie, als das Mehr, denn jene Welt der Kategorien, in ihnen specificire. So bestimmen Sie in jener Beziehung, nach einem mit dem kosmologischen analogen Beweise, Gott zwar als das jene Kategorienwelt ewig denkende und in ihr sich unendlich specificirende Urwesen. Aber dieser Gottesbegriff, setzen Sie hinzu — zwar durchaus folgerichtig nach dem einmal gewählten Zusammenhange, doch kaum vortheilhaft für die hier von Ihnen zu erwartende Leistung —, „ist noch ein leerer und abstracter; er schliesst die Möglichkeit von Eigenschaften nicht aus, die mit den Eigenschaften des wahren Gottes unverträglich, ja direct ihnen entgegengesetzt sind“ *); an andern Stellen heisst es damit übereinstimmend: „die auch einem bösen Wesen zukommen könnten“. Ueberhaupt sei, sagen Sie anderswo („Problem der Gegenwart“, S. 138, 140), der Begriff Gottes oder vielmehr des Absoluten hier mit Hegel nur unter der Idee der Wahrheit gefasst. Das absolute Wahre, weil schlechthin nicht nicht zu Denkende, seien aber die Kategorien und nur diese, — und dieselben seien daher in dieser Beziehung recht eigentlich das Absolute. Aber sollten Sie auch in diesem Begriffe des „Wahren“ nicht Selber die Willkürlichkeit der Abstraction inne werden, mit der Sie in ihm nur das Form-Allgemeine finden wollen, — wenn Sie sich auch nur der historischen Stellung erinnern wollen, die schon seit Platon und Aristoteles die Idee

*) „Metaphysik“, S. 559—563.

des „Guten" in der Speculation erhalten hat, — nicht das Wahre als das wesentlich Allgemeine jedes Dinges, worin es seine eigene Vollendung, seinen eigenen „Zweck" erreicht, und das somit zugleich auch das Gute, das in ihm Gute ist —: wonach also eine solchergestalt in allen Specificationen der Kategorien das Wahre, welches zugleich das Gute ist, setzende Gottheit auch nicht mehr unter Prädicaten gedacht werden kann, welche mit dem Begriffe des wahren (guten) Gottes unverträglich sind? Auch hier scheint mir das Absehen vom Wirklichen und seinem universalen Zeugnisse des Ineinanderseins jener beiden Bestimmungen nur ein beliebiges, nicht in der Nothwendigkeit der Sache gegründetes: der Gegensatz von Wahrem und Gutem, wie der von Form- und Real-Absolutem, wird im Begriffe beider nicht gefunden; er wird gemacht, um ihn dann nach einem Umwege wieder aufheben zu können.

Ebenso kann für den Begriff „des Selbstbewusstseins oder der freien Persönlichkeit" Gottes von einer solchen metaphysischen Grundlage aus gleichfalls nur die ungenügende Bestimmung erreicht werden: dass „vermöge der Immanenz des formalen Princips (des Gedankensystems der Kategorien) im absoluten Wesen, dies Urwesen nothwendigerweise die Gestalt des Selbstbewusstseins, der freien Persönlichkeit haben müsse" (Zeitschrift, I, 114. Vgl. „Metaphysik", S. 559, 560). Hier liegt die ganz plausible und unverwerfliche Reflexion zu Grunde, dass die Existenz jener Totalität, jenes Gedankensystems der Kategorien in der Realwelt, wie in unserm eigenen Denken, nur unter Voraussetzung eines ursprünglichen Denkens im Urwesen sich vollständig erklären lasse. Dennoch entgeht Ihnen am allermindesten, wie wenig der Gedankengehalt einer solchen Reflexion genüge, wie wenig auch durch ausgeführtere Analyse derselben sich hoffen lasse, auf ihn den Begriff und Erweis der mit Gottes Substanz und Natur sich durchdringenden Geistigkeit und

Bewusstheit, oder vollends seiner „freien Persönlichkeit“ zu gründen.

So erneuert sich um so dringender die Frage, welches Gegebene, welche Prämisse Sie dem für jenen Beweis nöthig werdenden dialektischen Processe zu Grunde legen können, da Sie die Universalwirklichkeit hinweggeworfen haben, da sie Ihnen metaphysisch in der Negativität der Kategorienwelt verflüchtigt worden ist?

Es bleibt Ihnen durchaus folgerichtig nichts als „die Glaubenserfahrung des Christenthums“ (Metaphysik, S. 563) und — auf dessen speculative „Rechtfertigung“ Sie in Ihrer letzten Schrift ganz unverhohlen sich stützen und es zum Ausgangspunkte Ihrer eigenen Beweise machen — das „kirchliche Dogma“ in der weitern philosophischen Ausbildung, welche es besonders bei Augustinus gefunden, die dann ferner in den Mystikern, am klarsten in Jakob Böhme, ein ergänzendes Ingredienz erhält, und solchergestalt hinzufügt, was Ihnen an dem wahren philosphischen Gottesbegriffe noch zu fehlen scheint. Erst dadurch gewinnen Sie die eigentliche Grundlage, um Ihre eigene Lehre von der Trinität und der Schöpfung daran zu entwickeln*) und bis an ein Ziel zu führen, wo erst die Wahrheit und Objectivität Ihres Princips wenigstens an dem Erfolge sich zeigen könnte, wo nämlich aus der überempirischen „Aeonenwelt“ der Uebertritt in die wirkliche beginnen soll, und mit ihm die Frage, ob man sie erklären könne aus jenen Principien! Bei

*) Ich vermuthe nicht, dass Sie mir die Pflicht auferlegen werden, obige Behauptung mit einzelnen Belegen aus Ihrer jüngsten Schrift zu erhärten. Jedem Leser, Ihnen selbst, muss sich die Bemerkung aufdrängen, dass besonders in der letzten Hälfte derselben, wo Sie Ihre eigene Ansicht über die erwähnten Hauptbestimmungen der speculativen Theologie darlegen, statt einer objectiv gehaltenen, rein wissenschaftlichen Beweisführung aus allgemeinen Gründen, wo Ein Princip in innerer Entfaltung alle seine Folgerungen darlegt, es immer neu wieder ansetzende und Neues aus jenem dogmatischen und historischen Vorrath aufnehmende Reflexionen sind, durch die Ihre Untersuchung von der Stelle gebracht wird!

dieser bedeutungsvollen Stelle (S. 348) brechen Sie die Untersuchung mit den nicht minder charakteristischen Worten ab, dass Sie „ihr Einhalt thun müssten, um sich nicht der Versuchung auszusetzen, Ungewisses und unzureichend Erkanntes mit solchem, was Sie klar und bestimmt erkannt zu haben glauben, zu vermengen“. Höchlich macht diese Zurückhaltung Ihrer wissenschaftlichen Gewissenhaftigkeit Ehre; demungeachtet, ist denn Etwas „klar und bestimmt erkannt“, was nicht die Probe der Wirklichkeit bestanden, oder in diesem Falle, was nicht die Wirklichkeit erklärt, begriffen hätte?

Mag man daher auch Ihren aus den dogmatischen Bestimmungen der Kirchenlehre herausgewickelten Philosophemen an sich einen bedeutenden Gehalt zugestehen, wie ich mit bereitwilligster Anerkennung es thue; mag man darin ausserdem noch, wie ich gleichfalls der Meinung bin, ein grosses und selbständiges Verdienst erblicken, dass Sie in diesem Werke, wie sonst schon vielfach, auf die tiefe, auch speculative Bedeutung der Offenbarungslehren hinweisen: so tragen doch alle jene Beweisführungen, wie ingeniös und in ihrem Bereiche unbestreitbar sie durchgeführt sein mögen, für mich den unüberwindlichen Mangel an sich, keine allgemeinen Vernunftbeweise zu sein in jenem realen Sinne, dass das Universum selbst, die Natur und der endliche Geist in ihren allgemeinen Grunderscheinungen die Prämissen für Lehren geworden sind und deren Garantie übernommen haben, welche, wenn objectiv begründet, eine völlig veränderte und um ein Wesentliches erweiterte Ansicht von diesem Universum uns gewähren müssten. In jener Gestalt jedoch können sie eigentlich nur einer philosophischen Auslegung christlich religiöser Vorstellungen gleichgehalten werden, deren Autorität doch immer blos bittweise angesprochen werden kann. Denn was haben diese an sich mit metaphysischen Principien, mit speculativer Theologie zu thun? Auch Ihre mehrmals dafür geltend gemachte Bemerkung über den

tiefen speculativen Instinct der christlichen Orthodoxie möchte hier wenig frommen; denn selbst daraus ergibt sich das Zugeständniss, dass aus ganz andern, schlechthin von ihr unabhängigen, universalen Erkenntnissquellen vorher schon ausgemacht werden müsse, was auch in göttlichen Dingen speculativ als „wahr“ und „tief“ anzuerkennen sei.

Ebenso wenig dürfte Ihre wiederholte Berufung auf die „christliche Glaubenserfahrung“ eine hinreichende Grundlage sein für diese ganze Lehrwendung. Alle und jede Erfahrung zwar hat das philosophische Denken mit der grössten Gewissenhaftigkeit anzuerkennen, und gewiss diejenige vor Allem, welche dem höchsten, vollkommensten Geisteszustande entspringt, welche im „religiösen Bewusstsein“ enthalten ist. Ueber diese beiden Punkte werden Sie daher am allerwenigsten von mir eine Einsprache zu gewärtigen haben.

Um so mehr muss ich aber gegen Sie erinnern, was freilich seit Schleiermacher eigentlich bekannt und anerkannt sein sollte: dass im religiösen Bewusstsein als solchem, eben weil es reiner Gefühlszustand ist, keinerlei theoretische Vorstellungen von der Gottheit und den ewigen Dingen miteingeschlossen sind; dass vielmehr, wo diese sich dazugesellen, es nur geschieht durch die Wirkung unserer religiösen Erziehung, welche jenes Andachtsgefühl nur im Zusammenhange mit gewissen theoretischen Vorstellungen an Gott in uns entwickelt und mittels derselben stets neu in uns zu erwecken sucht. Dies mag praktisch sehr erspriesslich und heilsam sein; aber an sich selbst entspringt doch dieser Vorstellungskreis aus ganz andern Quellen, als aus dem Andachtsgefühle als solchem; er darf daher nach philosophischem Rechte keineswegs zu der allgemeinen religiösen Erfahrung gerechnet werden. Aus dem reinsten, hingebendsten Andachtsgefühle, auch dem christlichen, wird es Ihnen durch keine noch so scharfsinnige Analyse jemals gelingen, den Begriff der ontologischen Trinität oder der ewigen

Aeonen-Engelwelt für die Speculation herauszubringen. Es werden Ihnen eben die Dogmen zu Prämissen dafür, welche an sich mit der „christlichen Glaubenserfahrung" nichts zu thun haben.

Für jetzt zur Kürze gedrängt, muss ich auf die Prüfung der neuen und eigenthümlichen Ideen verzichten, welche, wenn auch nur auf dem bezeichneten Wege gefunden, doch als an sich höchst bedeutungsvolle, Ihr neuestes Werk uns gebracht hat: ich meine den Begriff der ewigen und der zeitlichen Schöpfung, der Aeonenwelt, und die mit deren Hülfe neu umgebildete Trinitätslehre. In diesen erblicke ich die Gründe eines wesentlichen und tiefer führenden Einverständnisses unserer Weltansichten, wenn auch unsere metaphysischen Principien entgegengesetzte, ja direct sich aufhebende, stets waren und wol auch bleiben werden. Jenes erfreulichere Geschäft möge einer andern Abhandlung überlassen werden, in welcher ich eben darum auch zu meiner wahren Erleichterung des hier herrschenden polemischen Tons mich werde enthalten können.

Und diese Ausgleichung zwischen uns im Ganzen unserer Weltansichten hatte ich bestimmt im Auge, als ich Sie am Schlusse eines frühern Sendschreibens in dieser Zeitschrift (IV, 73) dringend einlud, Ihre Philosophie in vollständiger Ausführung, in einer „Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften", uns vorzuführen. Es schien mir — und noch bin ich dieser Meinung — das einzige Mittel, mit dem, wie ich nun einmal urtheilen muss, subjectiven und erkünstelten Standpunkt ihrer Metaphysik zu versöhnen, wenn Ihnen die Nachweisung gelänge, welche grossen und bisher noch nicht gewonnenen Ergebnisse Sie auf Ihrem Umwege erbeutet haben. Ausserdem überdachte ich noch, und bedenke es abermals, dass ein philosophischer Genius, ein energischer, nicht ablassender Scharfsinn, wie die Ihrigen, beide in so seltenem Grade und so eigenthümlich, sich nicht schlechthin täuschen können in dem speculativen Funde, den

sie gemacht und dem sie vertrauen. Sie wissen, nicht wir, was sie daraus machen können; wir haben es abzuwarten!

In diesem und in manchem andern Betracht möchte ich Sie mit Herbart vergleichen. Was er aus dem Fichte'schen Nachlass aufnahm, war die ganz richtige Grundevidenz des Widerspruchs im (abstracten, leeren) Ich; daraus fasste er allgemeiner seine Aufgabe der Metaphysik, die Widersprüche im Gegebenen aufzulösen. Wie viel Scharfsinniges, Eigenthümliches, in begrenztem Umkreise Wahres hat er aus jenen Anfängen entwickelt! Sie, ich weiss es, erkennen seine Resultate nicht an: für mich haben sie ihre Stelle in meiner Metaphysik und eine bleibende Bedeutung für die Zukunft. Gleicherweise haben Sie aus Hegel's dialektischer Behandlung der Kategorien, deren jede zugleich „als eine metaphysische Definition des Absoluten oder Gottes angesehen werden kann" (Hegel's Encyklopädie, §. 85), die ihr zu Grunde liegende Wahrheit schärfer herausgehoben, dass die innere Totalität dieser Kategorien (denn dass sie nur so, als geschlossenes System, zu fassen sind, hat eben Hegel gezeigt) das schlechthin Unabstrahirbare, nicht Hinwegzudenkende, schlechthin Erste und Ursprüngliche, also Absolute, im Denken, aber da sie doch noch Nichts sind, das negativ Absolute sei. Dies ist Ihre Evidenz, die ich nicht bestreite, nur noch ein Anderes zugleich darin mitenthalten finde, welches Sie nicht sowol ableugnen, als nur späterhin nachzubringen sich vorbehalten, die Evidenz nämlich, dass jene unabstrahirbaren Formen des Seins nicht ohne ein Seiendes, und durch sein Sein gesetzt, also nur als die Grundprädicate und ursprünglichsten Selbstbestimmungen desselben denkbar seien. Dadurch ergibt sich, was an Ihrer Metaphysik durchaus wahr und evident, sogleich aber in einen weitern Zusammenhang aufzunehmen ist (wie ich denn das Resultat der Ihrigen, auch in einer sogleich anzugebenden speciellen Beziehung, in meiner Metaphysik mitzubesitzen glaube), und was nur durch seine beschränkte oder will-

kürliche Fassung mangelhaft wird. Aber diese Selbstisolirung vielleicht hat Sie vermocht, auf Grundbegriffe aufmerksam zu werden, deren Einführung in die Reihe der Vernunftkategorien Sie als Ihr eigenthümliches Verdienst ansprechen.

In der Kategorie der Qualität sind Sie noch tiefer als Hegel in den Begriff des Seins eingegangen: das Seiende ist nur dadurch, dass ein unbestimmbar Anderes, „Unendliches", ausser ihm ist, welches sich ebenso sehr voneinander unterscheidet, wie doch, blos als Seiendes, nicht unterschieden ist („Metaphysik", S. 164, 165): so ist es nur als zählbare Grösse zu fassen, und der Begriff der Zahl ist daher ein durchaus universaler alles Seienden, welches sein specifisches Wesen nur in einer specifischen Grundzahl ausdrücken kann (S. 168 fg., 272 fg.). Aber dies unendliche Seiende, als specificirt und unterschieden, kann nur in einem Nebeneinander der Ausdehnung, als Räumliches, kann nur in dem Nacheinander einer Dauer, als Zeitliches existiren: der Raum- und Zeitbegriff sind die gleichfalls durchaus universalen Formen des Seins. Eine Behauptung, welche, wie Sie wissen, ich ebenso richtig, als den Beweis davon in Ihrer Metaphysik dennoch nicht geleistet finde. Mir liegt der Begriff von Raum und Dauer — (Zeit, Zeitlichkeit bedeutet für mich etwas Anderes, der in die Vorstellung einer schlechten Unendlichkeit verlaufende Wechsel eines scheinbaren Entstehens und Vergehens) — schon im Begriffe des Seienden, der sich selbst setzenden Urposition, die sich damit zugleich als eine gegen Anderes Behauptende, Undurchdringliche, und als Beharrliche, Dauernde setzt, welcher Effect ihrer realen Setzung angeschaut, oder als Grundlage der Empfindung, die Anschauung von Raum und Dauer gibt; daher Kant immerhin Recht behält, wenn er Raum und Zeit als die ursprünglichen Anschauungsformen alles Wirklichen bezeichnet, ohne dass damit freilich weder eine Trennung, ein Gegensatz zwischen Anschauung und Ver-

stand mitgesetzt wäre, noch die Behauptung von der blossen Subjectivität jener Anschauungsformen daraus folgen würde.

Wenn Sie daher („Problem der Gegenwart", S. 180, 181) mir zu bedenken geben, dass der Begriff des Zweckes (der Zweckverknüpfung im Universum) nur auf der dialektischen Aufhebung des Raum- und Zeitbegriffes beruhe: so darf ich erwidern, dass die Ontologie dies mit Ihnen lehre, ja dass sie eine ihr eigenthümliche Beweisführung darauf gründet, das Absolute, als Zwecksetzendes, nicht nur als eine die realen Raum- und Zeitunterschiede setzende, sondern auch diese Trennung und den Unterschied derselben überwindende, in ideelle Einheit aufhebende Macht nachzuweisen. Und sie darf jenen Beweis aus Einem, ungetheiltem Principe gegeben zu haben behaupten, da sie mit dem Begriffe der sich selbst setzenden Urposition, des Wesens, als des Grundes, der Substanz, und wie die sich steigernden Kategorien dort weiter heissen, in denen der Begriff des Seienden immer tiefer und wesentlicher bestimmt wird, auch implicite den Begriff seiner Raum- und Zeiterfüllung zu besitzen glaubt, während die besondere Erörterung von Raum und Zeit innerhalb der Ontologie mehr nur in dem negativen Geschäfte bestehen kann, den Widerspruch eines leeren Raums und einer leeren Zeit nachzuweisen, als beide, wie von Ihnen geschieht, als „seiendes Nichtsein" ausdrücklich in ihrer Absonderung vom Seienden zu behandeln („Metaphysik", S. 19). Jenen Beweis führt nun die Ontologie unter dem allemeinen Kategorienverhältniss von Gehalt und Form aus, indem sie nachweist (§. 155, 156), „dass der Gehalt" (das Seiende), „indem er in die Form eingeht" (sich selbst auf specifische Weise setzt), „ein in Raum und Zeit bestimmter wird, oder, was dasselbe bedeutet, Raum und Zeit, auf eine durchaus specifische Weise, setzend erfüllt". So hat meines Erachtens die Ontologie ihrem Standpunkte gemäss Raum und Zeit vollkommen erschöpfend „abgeleitet", wenn überhaupt von „Ableitung" dessen die

Rede sein kann, welchem für sich selbst gar keine Existenz zugestanden wird, während sie freilich die weitern Bestimmungen am Raume, welche Sie in Ihre „Metaphysik“ aufnehmen, wie Schwere, Polarität und Cohäsion, Chemismus, mit ihrem guten Rechte, meine ich, der Naturphilosophie zuweist, weil sie nicht mehr aus dem Begriffe des Seienden, Realen, schlechthin, sondern der qualitativ unterschiedenen Körperlichkeit hervorgehen, — was nicht mehr metaphysisch ist.

Sie Selbst nun, da Ihnen der Begriff eines Seienden, Realen in jenen „Formen des Seins“ fremd bleibt, haben keinen geringen Kampf zu bestehen, um in Ihrer „Metaphysik“ den Begriff der (leeren) Ausdehnung aus dem der Zahl und zwar der specifischen Dreiheit abzuleiten (S. 317), ebenso den Begriff der leeren Zeit aus dem der Bewegung (S. 486, 497). Eine Kritik dieser Partien Ihrer „Metaphysik“ wäre indess, wie hier nicht am Orte, so überhaupt veraltet: Sie haben Selber Ihre metaphysischen Deductionen von Raum und Zeit so gut wie zurückgenommen („Problem der Gegenwart“, S. 183, 184), und verweisen hierüber für jetzt nur auf die Zukunft. Aber was diese Ihnen auch darüber bereite — Sie mögen mich mit dieser Prophezeiung nur immerhin beim Worte halten! — sicherlich wird Ihnen auch künftig eine wirkliche Deduction nur dann gelingen, wenn Sie „das nicht seiende Sein“ von Raum und Zeit aus dem seienden Sein, dem Begriffe eines Realen überhaupt, herleiten, wie auch in Ihrer ältern „Metaphysik“ diese Voraussetzung eines „Seienden“ als eine ebenso stillschweigend gemachte, wie ausdrücklich doch verleugnete (z. B. S. 337), überall hindurchblickt, was schon früher in Bezug auf Ihr Werk im Ganzen Ihnen von mir nachgewiesen worden ist. *) Jene Behauptung aber wage ich mit derselben Zuversicht und aus demselben Grunde geltend zu machen, mit welchem Sie Ihre Gewiss-

*) Zeitschrift, II, 262 fg.

heit aussprechen, an Raum und Zeit schlechthin nothwendige, durchaus unabstrahirbare Grundbestimmungen alles Realen zu besitzen: jener Grund liegt auch mir „im Bewusstsein von der apodiktischen Nothwendigkeit, dem absoluten Nichtnichtseinkönnen des Raumes und der Zeit, während alles in Raum und Zeit Vorhandene ohne Verletzung jener Denkmöglichkeit auch als nicht seiend gedacht werden kann" („Problem der Gegenwart", S. 184).

In diese Worte finde ich Alles zusammengedrängt, worin über diesen Punkt unser Einverständniss, wie unsere durchgreifende Differenz besteht: ich unterschreibe ihren Inhalt ausdrücklich; nur bleibe ich nicht, gleich Ihnen, bei der Nackt- und Blossheit jenes Raum- und Zeitseins stehen, brauche daher auch nicht mit der paradoxen Behauptung eines „seienden Nichtseins" dabei mich abzumühen; sondern ich finde unmittelbar schon ein Mehreres darin, als Sie. Gleichwie nämlich von allem concret Wirklichen abstrahirt werden kann, um darin den Begriff des schlechthin oder Ur-Wirklichen, als eines Unabstrahirbaren, übrig zu behalten, und daran gerade denselben mit unwiderstehlicher Evidenz zum Bewusstsein zu bringen, weil die Idee des Absoluten eben das höchste Unabstrahirbare ist, auch in dem von Ihnen so bezeichneten metaphysischen prius —: so enthält den Moment einer analogen Beweisführung auch jenes Bewusstsein von der Unabstrahirbarkeit des Raumes und der Zeit. Da beide an sich Nichts sind, ohne ein sie setzend-erfüllendes Seiende — (darein müssen auch Sie am Ende einstimmen) — von ihnen selbst aber eben darum nicht abstrahirt werden kann, weil, wenn auch das Nichts gedacht wird, es sofort doch nur als das Nichts jeder realen Bestimmtheit, damit zugleich aber nur als die Erfüllbarkeit mit realem Sein gedacht werden kann (was Raum und Zeit in ihrer Leerheit eben sind): so bleibt als eigentlich letzte, unabstrahirbare Wahrheit auch von hieraus der Begriff eines allgemeinen Seins, eines schlechthin Seienden in allem

(concreten, raum- und zeiterfüllenden) Sein übrig, und jener Gedanke, nicht der eines blossen Formabsoluten, ist daher der eigentliche und ursprüngliche Anfang der Metaphysik, weil er das wahrhaft Unabstrahirbare in Raum und Zeit ist. Sie selbst, wie jeder einsichtige Leser, ersehen aus dem eben Gesagten zugleich, dass ich an Ihrem „negativ Absoluten", der an sich leeren Totalität der sämmtlichen Kategorien, im Ganzen denselben Beweis führen könnte, wie jetzt an zwei seiner vornehmsten Bestimmungen, dem Raum- und Zeitbegriffe, und daran ebenso das Wahre wie das Falsche (weil bei dem Halben stehen Bleibende) Ihres metaphysischen Princips nachzuweisen vermöchte.

Mit derselben Halbwahrheit Ihres Princips hängt es zusammen, dass Sie auch nach einer andern Seite hin die eigentlich entscheidende Folge Ihrer Lehre von der Absolutheit des Raumes und der Dauer selbst nur halb erkannt haben. Unmöglich hätten Sie sonst meinen Begriff von den Urpositionen in dem Grade miskennen können, um in ihm lediglich eine willkürliche Reflexion zu sehen, in welche ich zufällig hineingerathen, nicht die aus der von Ihnen selber behaupteten Universalität des Raum- und Zeitbegriffes unvermeidlich folgende Nothwendigkeit, ein ebenso universell und ursprünglich sie Erfüllendes und zwar auf specifische Weise, in qualitativen Unterschieden, sie Erfüllendes anzuerkennen. Die dialektische Entwickelung dieses Begriffes gibt mir weiter den Begriff eines geschlossenen Systems unterschiedener, damit aber aufeinander bezogener und sich gegenseitig ergänzender, darum zugleich schlechthin dauernder (ihre Raum-Zeitlichkeit setzend-erfüllender) Urqualitäten, welche mithin den ewigen und unvertilglichen Grund alles Wechsels und Werdens bilden, oder eigentlicher des Schauspiels eines Entstehens und Vergehens, während in Wahrheit nichts qualitativ Specifisches entsteht oder vergeht, noch auch dazu übergeht, ein anderes Specifische zu sein. Das letzte Ergebniss von hieraus ist der Begriff eines Universum

von urbeharrlichen Realunterschieden (Urpositionen), als das eigentlich Reale, dem Sinnenscheine des vergänglich Endlichen Immanente, in welches jener Sinnenschein, als in seine Realität und sein Beharrliches, „sich aufhebt".

Hiermit ist von dieser Seite aus, vom Begriffe des endlich Substantiellen her, der Pantheismus aus dem Fundamente widerlegt, wie er auch vom Begriffe des Absoluten aus seines Orts widerlegt werden muss. Hegel lässt, darin bekanntlich um keines Haares Breite über den Pantheismus Spinoza's sich erhebend, mit einer ganz ungerechtfertigten Uebereilung und nichts weniger als dialektisch, das Endliche, Vergängliche, sich unmittelbar „in das Absolute als in seine Wahrheit aufheben": dies allein, die Eine Substanz, ist das Beharrliche im Wechsel der Weltdinge, es ist das ewig Werdende, unendlich Sichverendlichende. Die weitern Folgerungen daraus sind bekannt. Mir dagegen, weil ich den Begriff des Endlichen gründlicher durchgearbeitet zu haben glaube — gerade vom Begriffe einer specifischen Raum- und Zeiterfüllung aus —, fügt sich hier der Moment eines endlich Substantiellen ein, welches, in seiner specifischen Begrenzung unbeharrlich, an die Stelle dessen tritt, was dem Spinozisch-Hegel'schen Pantheismus das Absolute war, während das Sein des Absoluten, dessen, was ich eben deshalb nun gar eigentlich Gott zu nennen mich getraue, mit jenem „unendlichen Weltwerden", dem Verendlichungsprocesse der Urpositionen, unvermengt bleibt.

Aber so gewiss jene Urpositionen, als in ihren specifischen Unterschieden sich ergänzende, hiermit nicht in unbezogener Vereinzelung, sondern nur zum geschlossenen Systeme, „Universum" befasst, gedacht werden können, sind sie selbst nicht als letzte, absolute zu denken: sie sind es, die sich in die Einheit des Absoluten „aufheben", welches in jenem Setzen-Erhalten und einigendem Urbeziehen derselben aufeinander seine ewige Schöpferthätigkeit er-

weist. Dies vorerst, was ich Ihnen von hieraus entgegenzusetzen hätte.

Aber auch Sie bedürfen nach Ihrer ganzen Weltansicht eines solchen Begriffs realer Substanzen: nur so kann Ihre Lehre von der universalen Selbstthat und Freiheit aller Weltwesen, auf welche Sie so viel Nachdruck legen, metaphysischen Halt und Sinn gewinnen. Nur so lässt sich ferner Ihrem im letzten Werke vorgetragenen Begriffe der Trinität und der Persönlichkeit Gottes eine reale Grundlage geben. Dies System der Urpositionen ist „der in den Begriff der Gottheit dialektisch eingehende Weltbegriff“ (S. 219), der auch mir, wie Sie nun sehen (vgl. S. 220), ein Realuniversum in sich schliesst, wiewol ich mich, aus den oben angedeuteten Gründen, sträuben muss, zugleich in Ihren Ausdruck einzustimmen, nach welchem damit „ein Weltwerden, der ewige Werdeprocess eines ideal-realen Universums in Gott“ (S. 221), anerkannt werden soll. Ich erblicke in letzterer Wendung, wenn nicht verwirrende, wenigstens ungenaue Bezeichnungen, die mindestens beurkunden, dass Sie über die nothwendige Grenze einer Erkennbarkeit des an und für sich seienden „Wesens“ Gottes sich noch nicht zur nöthigen Klarheit erhoben haben.

Gleicherweise sagen Sie, dass der Begriff der Persönlichkeit Gottes den seiner Lebendigkeit in sich schliesse: Lebendiges aber sei nicht ohne innere Gegensätze und deren gegenseitiges Sichnegiren, kurz ohne eine dem Wesen Gottes selbst immanente „Endlichkeit“, welche wiederum nicht auf abstracte, sondern durchaus concrete Weise, als Raum und Zeit erfüllende, „körperliche“ zu denken sei.*)

*) Die Bezeichnung der „Körperlichkeit“, um dies nebenbei zu bemerken, für die raumerfüllende und dauernde Macht der endlichen Substanzen, welche sich sogar nach einer von Ihnen ausdrücklich ins Auge gefassten Bestimmung auch auf Gott soll ausdehnen lassen (S. 234, 235), scheint mir insofern eine ungeeignete, auf Gott bezogen aber in jedem Sinne eine ungehörige, als „Körper“ in seiner gewöhnlichen Bedeutung

Hiermit sei „das absolute Leben, das Leben Gottes, als die Macht über die Totalität des körperlichen, raumerfüllenden Daseins“ zu fassen; es bestehe „in der ewigen, von seinem Wesen unzertrennlichen, nicht erst aus seinem freien Entschlusse hervorgegangenen Schöpferthätigkeit, welche in unendlichem Processe die körperlichen Substanzen setzt und wiederaufhebt“ (S. 253—256).

Aber würde nicht jeder Pantheist sich mit diesem unendlichen Setzen und Wiederaufheben „körperlicher Substanzen“ ganz einverstanden erklären können, würde nur irgend etwas auch über den gewöhnlichen Pantheismus Hinausgehendes damit geleistet sein (dass Ihr Sinn, Ihre Meinung, mit jener pantheistischen Auffassung nicht das Mindeste gemein hat, versteht sich von selbst) — wenn jene Substanzen nicht zugleich als selbst ewige —, also als nicht blos gesetzte und wiederaufgehobene, sondern als perennirende bewiesen werden. Diese nähere Bestimmung des ganzen Begriffes, um ihn von der blos pantheistischen Auffassung zu unterscheiden, und diesen Beweis vermisse ich aber gerade bei Ihnen, wodurch Ihre Lehre von dem realen Leben und der Persönlichkeit Gottes geradezu eine fundamentlose wird — vermisse beide, während doch Ihre Prämissen Sie auf dieselben hätten hinleiten können; und hierin erkenne ich die zweite wichtige Folgerung, die Sie aus Ihrem Principe zu ziehen unterlassen haben. Hat man nämlich einerseits, wie Sie, die Nichtigkeit eines leeren Raums und einer leeren Zeit erkannt, andererseits dennoch ihre Unabstrahirbarkeit begriffen: so folgt daraus ebenso entschieden ihr absolutes Erfülltsein von einer Mannichfaltigkeit

sogar nach den Resultaten der neuern Physik doch nur das erscheinende Product einer schon in Complication mit andern Substanzen eingetretenen Substantialität sein kann, durchaus also der Erscheinungswelt angehört, und um so weniger irgend eine Beziehung auf Gott übrig lässt, als der Begriff des Körpers von dem der räumlichen Begrenzung und des wechselseitigen räumlichen Sichausschliessens unabtrennlich ist.

realer und specifischer Unterschiede, die daher ebenso unvertilgbare, beharrlich dauernde sein müssen, wie das, was nur durch sie besteht, Raum und Zeit, also erkannt werden musste. Wie ich schon anderswo sagte, behält Leibnizens Ausspruch: „Gebe es keine Monaden, so hätte Spinoza Recht", seine volle Bedeutung, für Sie, wenn Sie Ihr eigenes Princip recht und ganz verstehen, — vor der Hand aber noch gegen Sie.

Aber der Begriff dieser realen, specifisch unterschiedenen Mannichfaltigkeit ist auch mir nicht der letzte — wie Sie meinen und man in der That nur aus factischer Unkenntniss des innern Zusammenhangs meiner Lehre behaupten kann — und durchaus muss ich protestiren gegen Ihre Auffassung der Urpositionen als einer „atomistischen Unendlichkeit" („Problem der Gegenwart", S. 352). Schon am Ende des ersten Buchs der Ontologie, wo aus der Dialektik des Werdens und aus dem Widerspruche des reinen Werdens die Nothwendigkeit des endlich Substantiellen sich ergibt, geht aus der fernern Dialektik dieses Begriffs, als der specifisch sich ergänzenden Urqualitäten, die Folgerung hervor, dass sie nur in lebendig setzender, diese Qualitäten aufeinander beziehender Einheit des Absoluten gedacht werden können, welches dadurch „sich erweist als das unendlich Setzende oder Schöpferische solcher Urpositionen, welche die unvertilgbare Grundlage dessen ausmachen, was wir bisher das Endliche nannten" u. s. w. (§. 114, S. 119). „Gottes Schöpferthätigkeit ist sein Setzen und Erhalten jenes Monadenuniversums; er hat sein objectives Leben darin, die wirkende Ursache derselben, aber darin auch ihre einende Macht, zu sein, was er bewiesenermassen nur im selbstanschauenden Geiste vermag, wodurch also abermals sich zeigt, wie die reale Seite Gottes nur in seiner Idealität oder Persönlichkeit ihre Möglichkeit und Erklärbarkeit findet."

Sie Selbst hat nun ein sehr richtiger speculativer Takt

darauf hingewiesen, dass die tiefere Consequenz Ihres Princips den ähnlichen Begriff eines Ewigen, ewig Beharrlichen im Endlichen oder (wie Sie es nennen) einer „ersten“ und „zweiten“, ewigen und zeitlichen Schöpfung fordern müsse. Aber wie sind Sie im Stande, da sie im Realen keinen Anknüpfungspunkt dafür haben, sich des Grundes einer solchen Lehre zu versichern? Sie erinnern dafür eben an das Dogma von „der ersten Schöpfung der Engel und himmlischen Heerschaaren“, von „der ewigen Aeonenwelt“, und setzen (S. 335 fg.) an der Hand der weitern Bestimmungen der Kirchenlehre und der mystischen Philosophie Ihre eigene Lehre von der ewigen und zeitlichen Schöpfung fest.

Aber statt alles Weitern — ist denn jene „Aeonenwelt“ philosophisch beurtheilt für mehr zu achten, als für ein erspeculirtes Scheinbild, kaum sogar für eine Hypothese, so lange man ihre Stätte nicht in der universalen Wirklichkeit, im Wesen der erscheinenden Dinge nachzuweisen vermag? Wo sind, oder was sind Ihre „Engel und himmlischen Heerschaaren“, wenn sie nicht für jene endlichen Substantialitäten, kurz für das genommen werden, was ich Urpositionen nannte, welchen Begriff Sie so weit hinwegweisen? Hat man aber diese entscheidende Wahrheit erkannt, wie man es muss, wenn man die Consequenz Ihres eigenen Princips einsieht; wird man noch jener Anknüpfungen, jenes auf philosophischem Standpunkte ganz ungehörigen, rein phantastischen Ausdrucks bedürfen? (An diesem Beispiele werden Sie zugleich erkennen, was ich oben meinte, wenn ich bemerkte, dass nur dadurch die christlichen Dogmen philosophischen Rang und Bedeutung erhalten, indem man sie in allgemeiner Objectivität nachweise und dadurch erst zum freien und allgemeinen Inhalt des Denkens erhebe, eigentlicher noch in diesem den speculativen Sinn jenes dogmatischen Inhalts selbständig wiederfinde.)

Ich kann für jetzt nicht auf das Nähere Ihrer weiteren

Untersuchung eingehen: wo der reale Boden zu diesem Allen fehlt, wird auch das Scharfsinnigste zwar für sinnreich und anregend, nicht aber für zwingend und für objectiv begründet gehalten werden können. Doch glaube ich schon im Vorigen genug gesagt zu haben, um das Urtheil über den Totaleindruck zu motiviren, welchen das Studium Ihres letzten und der meisten Ihrer frühern dahin einschlagenden Werke in mir zurückgelassen hat.

Von allen diesen subjectiven Scharfsinnigkeiten, deren jeder Tag neue erfinden und die alten widerlegen kann, von diesem ganzen weichen und trügerischen Boden eines, wenn auch dialektisch sich nennenden Ausspinnens blosser Begriffsabstractionen will nun meine Philosophie im Ganzen die Wissenschaft hinwegrücken auf das feste Gebiet der Erfahrung, damit zu einer aus ihr schöpfenden, an ihrer Stufenleiter emporsteigenden, und eben dadurch objectiven Methode. Dies ist meine eigentliche, durchgreifende Differenz von Ihnen, zu welcher ich mich ebenso entschieden bekennen muss, je mehr ich in dem sonstigen Ziele unserer Philosophien Uebereinstimmung erblicke.*) Sie wissen, dass ich in keinem andern Sinne Hegel's „objective Dialektik" verstehe, und nur in diesem Wahrheit an ihr finden kann.

Aus gleichem Grunde erkenne ich keine andere „dialektische" Methode an, als die, welche aus dem Gegenstande selbst geschöpft ist, und die unmittelbar nur seine empirischen Elemente aufnehmen kann, bis sich auf diesem

*) Diese principielle Tendenz ist auch von andern Seiten ganz ausser Acht gelassen worden, wo ich gerade darin auf Beistimmung zählen zu können geglaubt hätte. So meint ein Recensent in der Berliner Lit.-Zeitung, wo die frühere extreme Parteinahme für die Hegel'sche Sache jetzt seltsam genug mit einer unbedingten Befehdung alles desjenigen contrastirt, was mit Hegel auf irgend eine Weise in Verbindung steht, die wissenschaftliche Bedeutung der oben angeführten speculativ theologischen Aufsätze durch das Eine Wort auf die Seite gebracht zu haben, dass es ein blosses dialektisches Begriffsgewebe sei, welchem eben darum keine Realität zukomme.

Wege der concrete Begriff des Gegenstandes ergibt, der nun seine Momente mit der ihm eigenthümlichen, keineswegs auf ein allgemeines, aprioristisches Schema zurückzuführenden Nothwendigkeit aufweist; einer Nothwendigkeit, welche eben damit das Wesen, den „immanenten Zweck“ des Gegenstandes ausdrückt, im Realen daher das Princip seines aus sich selbst Seins, seiner Selbstentwickelung, somit daher in der geistigen Sphäre zugleich seiner Freiheit, enthält. Ein eigentliches „Ableiten“, Herauswickeln, aus „reinem“, formellem Denken und logischem Denkzwange erkenne ich gar nicht an: es wäre das widersprechende Herauswickeln des Etwas aus dem Nichts, und lässt sich in den einzelnen Beispielen, die dafür angeführt werden könnten, als Erzeugniss einer Unklarheit oder Selbsttäuschung über den wahren Ursprung solcher, vermeintlich aus „Nichts“ Alles herausspinnenden Begriffsentwickelungen ausdrücklich nachweisen; — wie, sofern Hegel sein reines Denken nur für ein solches hat verstanden wissen wollen, dies an seiner Logik schon vielfach, von mir wie von Andern gezeigt worden ist.

Ebenso sehe ich in diesem, dem Beseitigen alles blos Aprioristischen, den eigentlichen Sinn der Schelling'schen Lehre von dem Zusammenfallen des Idealen und Realen. *) Und wenn wir endlich auf Kant's berühmte Frage: wie synthetische Urtheile a priori möglich seien? seine Antwort, die uns auf die nothwendigen Bedingungen einer möglichen Erfahrung verweist, richtig verstehen und des allgemeinen, von dem subjectiv Idealistischen seiner Theorie unabhängigen Resultats seiner Lehre eingedenk sind: so war es seine eigentlichste Absicht, wie die der Vorhergenannten, die Philosophie überhaupt von jenem „blossen Forschen in reinen Begriffen“ zu befreien, in welchem er den wahren Geist des Dogmatismus und Wolffianismus erkannte. Mich

*) Vgl. Schelling, Darlegung des Verhältnisses der Naturphilosophie zur Fichte'schen Lehre, S. 67.

dünkt, auch heute noch hat die deutsche Philosophie volle Ursache, sich dieser Kant'schen Warnungen zu erinnern.

Daher hoffe ich in dem, was ich wirklich erreicht zu haben glaube, eines ganz Andern theilhaftig geworden zu sein, denn nur eines „eigenen Systems". Ich halte es für das überflüssigste Geschäft von der Welt, den bisherigen „eigenen" Systemen noch ein anderes, wenn auch „eigenstes", hinzuzufügen: dies gibt eben den Progress in das schlecht Unendliche, an welchem die Philosophie lange genug leidet. Wessen ich mich freue und rühme, ist vielmehr die unvergänglich in mir aufgegangene Evidenz, wo das System sei, welches die Philosophie zu erkennen hat, und das Denken, dem sie sich unterwerfen soll: das objective, allgemeingültige Weltsystem nämlich und das darin objectiv gewordene göttliche Denken. Jenes hoffe ich nun allerdings nach seinen wesentlichsten Grundzügen und auch nach neuen Seiten erkannt zu haben, und insofern den allgemeinen Umriss, und auch einige Bruchstücke des Ursystems wirklich zu besitzen, welche jedoch nur, je weniger sie eigengemachte, je mehr sie nachgebildete sind, desto wahrer gefunden werden können. Denn hier leuchtet ein, wie alle Ansprüche auf Selbstdenken oder Erfinden, auf eigene systematische Verknüpfung als eitel verschwinden, ja als die Wurzel alles Irrthums erscheinen müssen, während nur die höchste Selbstentäusserung, das Hineindenken in die schon in ihrem Grunde rationellen und rationell verknüpften Dinge und das Erklären derselben aus dieser objectiven Verknüpfung das Princip auch ihres speculativ systematischen Zusammenhanges werden kann.

Dies Bewusstsein fängt nun in den meisten andern Philosophen an immer deutlicher aufzudämmern: dies wollen sie eigentlich, und hierin erkenne ich den endlich sicher eintretenden, weil wahrhaft objectiven und allgemeingültigen, Punkt ihres künftigen Einverständnisses. Darin zugleich erblicke ich die nicht nur zu entschuldigende, sondern wahr-

haft berechtigte Seite der erneuerten Hinneigung zum Empirismus in der gegenwärtigen Philosophie. Und hierin, auf diesem objectiven, allgegenwärtigen Boden der Wirklichkeit und Wahrheit, vermag bei fleissigem, selbstentäusserndem Bestreben auch das schwache speculative Talent Etwas zu leisten.

Dagegen sind Sie der Denker, den ich mit seinem talentvoll unruhigen, subjectiv erfinderischen Selbstphilosophiren als das gerade Gegentheil dieser Bestrebungen beurtheilen muss: dies haben Sie nie gewollt, dies verleugnen Sie gerade als das Antispeculative, auf empirischer Reflexion Beruhende. Sie glauben gar nicht philosophirt zu haben, wenn Sie nicht mit „dialektischen Widersprüchen“ zu thun gehabt, und sich nicht in Lösung derselben durch „die Negation der Negation“ hindurchgekämpft haben. Da nun aber der Widerspruch keine Realität hat, da ein „daseiender Widerspruch“ nirgends existirt (die irrigen Behauptungen Hegel's darüber halte ich durch die Beleuchtungen anderer Denker und durch meine Ontologie für hinreichend widerlegt und beseitigt), also von gesetzten Widersprüchen durch Lösung derselben zur Schürzung neuer fortzuschreiten, unmöglich das Schema einer objectiven Methode sein kann: so müssen, wenn es demungeachtet nun auf Widersprüche ankommt, im Wege des abstrahirenden Denkens durch Trennung der an sich verbundenen Momente nach der schon bekannten Weise metaphysische Widersprüche erzeugt und gelöst werden. Eines jeden solchen, nicht sich objectiv verhaltenden Denkens, sei es Hegel's oder eines andern, wie es auch sonst sich gestalte und in welchem Gebiete es gelten wolle, entschiedenster Gegner bin ich: dies nenne ich Scholastik, in deren steriler Wüste nach Brunnen lebendigen Wassers zu graben ich für überflüssig halte; denn sie hängen nicht mit der Einen ewig strömenden Lebensquelle des Realen zusammen.

Auch Gott, auch der selbstbewusste Geist Gottes, kann

daher nicht anders erkannt werden, soll er überhaupt erkennbar sein, als an der Wirklichkeit, nicht aus reinen Begriffen oder aus der blossen Idee eines Absoluten; und nur indem die Philosophie an jener, der ganzen Wirklichkeit, ihn unwiderleglich und vollständig zu erkennen sucht, nur dadurch kann sie zur theistischen werden, und bei völligster Freiheit und Selbständigkeit des Denkens auch mit dem Geiste des Christenthums sich durchdringen; was indess fürwahr nicht darin bestehen wird, ihm gewisse dogmatische Bestimmungen, wenn auch nur leihweise, zu entnehmen, sondern die christlichen Lebensthatsachen der Heiligung und Wiedergeburt in ihrer ganzen Tiefe anzuerkennen und nach ihren allgemeinen Bedingungen zu ergründen.

Allein auf dieser Grundlage, auf dem Grunde der universalen Weltthatsachen wie der innersten Erlebnisse des menschlichen Gemüths ist mein Versuch der Ineinanderbildung von „Deismus“ und „Pantheismus“ erwachsen, und nur von hieraus ist er zu beurtheilen. Aus beiden Quellen erweist er, dass die „Immanenz“, die Gegenwart des göttlichen Geistes in der endlichen Welt, nur eine solche sein könne, welche auf absoluter „Transscendenz“, einer von der Welt freien, selbst- und allbewussten Persönlichkeit Gottes beruht. Denn nur durch einen solchen Begriff der Gottheit wird begreiflich, wie sie auf solche Art der endlichen Welt immanent sein, in solchen Wirkungen sich offenbaren könne. Dieser Gott ist es daher auch, von welchem allein eine wahre Ueberzeugung, Einsicht und Ueberführung (πίστις) möglich ist. Sein Geist und Selbstbewusstsein, seine weltbeherrschenden Gedanken und sein Wille, sind nun nicht jenseits der Welt, in einem utopisch Undenkbaren, oder in einer blossen Begriffswelt zu suchen, wo sie eben nur gesucht oder geglaubt, nie aber mit eindringender Evidenz erkannt werden können: sie offenbaren im Universum selbst, und wir, unser Erkennen und Geist stehen in ihnen, was nun gar nicht mystisch oder hyperbolisch, sondern begreif-

lich ist. Wird nun aber die Einsicht durch Wissenschaft zur unerschütterlichen Gewissheit erhoben, worüber ich mich auf die gegebenen wissenschaftlichen Beweise berufen darf, dass das Universum nur durch die Gegenwart des göttlichen Geistes in ihm seinen Bestand habe, oder dass die Erhaltung des Wesens der Dinge durch Gott ihr Durchschauen ist: so wird aus diesem in allen Folgen für das geistige, erkennende, wie sittliche Dasein grundentscheidenden Gedanken und aus der damit durchaus erhöhten Ansicht aller Dinge auch Kraft und Zuversicht zu sich selbst in das erstorbene Gebein der Philosophie zurückkehren. Nur aus jener Evidenz, welche alles Leben über seinen wahren Grund und über seine Wiederherstellung in diesen Grund aus dem Tiefsten verständigt, kann die Philosophie die Macht schöpfen, aus sich selbst, überhaupt von der Wissenschaft aus, eine Wiederherstellung der Menschheit durch Religion, durch freie Religiosität, hervorgehen zu lassen. Denn nur dasjenige System, welches den der Welt immanenten, aber selbstbewussten, in ihr als seiner Selbstentäusserung, bei sich bleibenden Gott lehrt, kann eben darum die Autonomie der Creatur in vollem Sinne zugeben, weil erklären.

Dies ist mir die wahre Philosophie, dies die wahre Religion der Zukunft, von welchen aus einem sehr richtigen Gefühle, dass an beiden mancherlei alt und für immer historisch geworden sein möge, jetzt so viel die Rede geht. Haben die Mysterien der christlichen Offenbarung nicht ewige, d. h. universelle und reale Bedeutung, hören sie deshalb nicht auf, Mysterien im gewöhnlichen Sinne zu sein, werden sie nicht geistig objective, stets zu erprobende Erfahrungen: so haben sie überhaupt keinen Sinn und keine Wirksamkeit mehr für uns. Denn die Devotion für das Unbegreifliche ist in der erstarkten Menschheit dahin; sie darf sogar nicht mehr gefordert werden von einem gebildeten Bewusstsein, welches in allen andern Dingen, die es anerkennen soll, das Recht der unbedingten Prüfung, des

Ausgehens von ihrer Verneinung sich zugestanden sieht; und die Irreligion, welche in dem Nichtmehrglauben des Historischen besteht, ist nicht nur — man gestehe sich in Worten, was jeder Blick in das Innere unserer Bildungsverhältnisse beurkundet — eine unableugbare, immer stärker hervortretende Thatsache, sondern sie wäre völlig berechtigt und würde immer sieghafter mit der völligen Verneinung endigen, wenn in jenem Historischen mit seinem ganzen Apparat nicht ein wahrhaft Allgegenwärtiges, stets sich Wiederherstellendes und so sich Bewährendes enthalten wäre.

Wie daher die speculative Theologie jetzt am wenigsten sich genügen lassen darf, blos an jene Gestalten des Glaubens anzuknüpfen, und in einer, sei es dialektisch, sei es gnostisch gehaltenen Ausdeutung derselben ihre Aufgabe für gelöst halten kann, wie überhaupt die Wissenschaft nur mit dem Ewigen, wahrhaft Allgemeinen sich beschäftigen soll: so sucht und kennt dies auch der „lebendige“ Glaube, und weiss sich in ihm befriedigt, nicht im blos Historischen. Auch mir ist, wie den Mystikern, die Zuversicht zu diesem Gegenwärtigen, Erlebten oder stets zu Erlebenden der Religion der weltüberwindende Glaube, dessen thatsächliche Bedeutung auch in der Wissenschaft ihm immer wieder seine Anerkenntniss erkämpfen und die Widersacher — seien sie freiwillige oder unfreiwillige Ignoranten desselben — besiegen wird. Ueber das Historische und das daran geknüpfte Dogmatische, in welchem er zuerst aufgetreten ist, wird sich wol immer streiten lassen, und soll dies auch kritisch gerettet werden, so kann es nur von dort aus oder um deswillen.

Und dieser Glaube gerade wird gar bald vielleicht seine weltheilende Kraft in weit tieferer Weise zu bewähren haben, als in irgend einer frühern Epoche seit dem Hervortreten des Christenthums. Wie er die einzige reale Geistesmacht ist, welche seitdem die Menschheit aus ihren verwickeltsten Krisen gerettet hat, wie er dann aber zugleich

immer eine freiere geistige Form annehmen, mit der Wissenschaft seiner Zeit sich durchdringen musste, um dies Geisteswunder vollbringen zu können, wie jenes und dieses vielmehr stets Hand in Hand ging: so wird die vielleicht tiefste weltgeschichtliche Krise, der wir jetzt entgegengehen, auch die freieste und reinste Form desselben hervorrufen, die ganze Macht der Wissenschaft in ihn hineinziehen müssen, um dann erst das Christenthum in seiner vollen, wahrhaft die Welt überwindenden Macht zu zeigen. Die durchgreifende sociale Umwälzung, der wir unvermeidlich immer näher rücken, wie einem sicher uns erreichenden Abgrunde, und gegen welche die bisherige äussere Rechtsgewalt des Staats machtlos sein wird, weil die Basis seines Rechts nicht auf dem absoluten göttlichen Rechte ruht — dem Philosophen wenigstens muss es erlaubt sein, das Unabwendbare vorauszusagen, dessen Frist er nicht kennt, das aber sicher naht *) —: diese Umwälzung wird, vielleicht nach unzähligen Versuchen einer künstlichen oder äusserlichen Lösung, nur in der Verwirklichung des christlichen Staats durch die tiefste, aber freieste, geistigste und vielgestaltigste Macht der Religion über die Gemüther, zu einer gesunden Zeitigung überführen; dann erst wird das Christenthum, alle Gestalten und Interessen des Lebens und Wissens durchdringend, aus den gegenwärtigen vorläufigen Gestalten heraus eine objective, gegenwärtige und aus ihrer Gegenwart stets sich erneuernde Wahrheit geworden sein.

Deswegen halte ich auch die beiden jetzt in ihm sich bekämpfenden entgegengesetzten Parteien für gleich berechtigt und erblicke sie zum Voraus versöhnt in jener künftigen Gestalt desselben, sowol diejenige, welche das Positive des bisherigen Glaubens beschützt, weil sie in ihm die einzig rettende Macht, den Kern einer ewigen Wahrheit erblickt,

*) Geschrieben zu Anfang des Jahres 1843.
Späterer Zusatz des Verfassers.

als die andere, welcher das Alte nicht früh, nicht durchgreifend genug abgethan werden kann. Aber damit hat die letztere nur, sei es wollend, sei es wider Willen, den innern lebenskräftigen Keim, in welchem alle regenerative Kraft beisammen geblieben ist, zu einem höhern Aufsprossen gezeitigt. In diesem Sinne scheint es mir daher auch ein grosses, in seiner weltgeschichtlichen Bedeutung nicht genug erkanntes Unternehmen der ganzen neuern Speculation seit Leibniz und Kant, jenen ewigen und allgemeinen Gehalt des Christenthums von seinen historischen Beziehungen abscheiden zu wollen, um es dadurch als die absolute Religion zu erweisen, die sich aus dem Untergange und dem Abstreifen ihrer jeweiligen Formen immer reicher und tiefer wiederherstellt, und darin sich gerade als die unsterbliche, unbesiegbare, alle Gegensätze in ihr und ausser ihr versöhnende beweist. Auch Hegel's Philosophie hatte nicht darin Unrecht, dass sie den christlichen Dogmen und Mysterien überhaupt eine ewige und universale Bedeutung geben wollte, sondern darin, dass diese Bedeutung sich ihm nur in die Wahrheit abstracter metaphysischer Kategorien zurückverflüchtigte, wenigstens im Ausdruck sich nicht über dieselben erhob.

Wie specifisch verschieden mir die Sache erscheint, hat der Inhalt meiner fortgesetzten Polemik gegen den Standpunkt der Hegel'schen Religionsphilosophie gezeigt; was ich auf den neuen Grund an dessen Stelle zu setzen suche, können meine Darstellungen aus der speculativen Theologie lehren, welche ihrem Umfange nach genug gegeben haben, um das Fundament und die ersten Folgen desselben prüfen zu lassen. Diese Prüfung wünsche ich.

Aber hier ist auch zwischen Ihnen und mir eine Abscheidung nöthig. Ich gehöre nicht und gehörte nie zu denen, die man vielleicht mit Recht die „Positiven“ nennen könnte. Denn die Grundlage für die speculative Theologie ist mir nicht lediglich der Inhalt einer „christlichen Glaubens-

erfahrung“ oder ein daraus entwickeltes Dogmatisches, sondern, wie gesagt, die universale Weltthatsache. Unsere Uebereinstimmung im Resultat unserer Weltansichten, wie entschieden sie im Ganzen sei, bleibt daher, was die einzelnen Bestimmungen betrifft, immer noch eine problematische, mehr zu hoffende, als bestimmt festgestellte. Der Natur der Sache nach scheint mir nämlich der von Ihnen bisher gewählte Ausgangspunkt dieser Untersuchungen ein vieldeutiger, in mancherlei mögliche Ziele auslaufender, weil der festen Objectivität entbehrender; was also die letzte Gestalt einer von hier aus geführten speculativen, in das Allgemeinste zurückleitenden Untersuchung sein werde, lässt sich schwer angeben. Es ist an sich selbst, wie die Welt der „reinen Begriffe“, ein weiches, leicht umgestaltbares Element.

Dennoch verkenne ich nicht, sondern behaupte ausdrücklich, dass, wenn Sie selbst dem Gedanken des negativ Absoluten nur die ganze Folge geben, Ihr eigenes Princip nur recht verstehen wollen (und warum sollten Sie nicht es können oder wollen, indem Sie damit, wie ich gezeigt zu haben hoffe, nichts Ihnen Eigenthümliches aufgeben, sondern nur noch ein wesentliches Moment ihm hinzufügen?) — auch Sie auf denselben Grund kommen müssten, der mir der ganze der speculativen Theologie ist; und dann halte ich die Hauptprämisse eines sichern Einverständnisses für gegeben, weil es dann an einer festen, unnachgiebigen Grundlage sich orientiren, wachsen, sich befestigen kann. So darf ich zum Schlusse wol noch den Wunsch aussprechen, dessen Offenheit Sie durch meine Hochachtung vor Ihnen, wie durch meine grosse Hoffnung von Ihren künftigen Leistungen motivirt finden mögen, dass Sie jene hindernden Zwischenstufen rasch und für immer überschreiten, jene Schranke sprengen möchten, welche Ihren Genius offenbar nur beengt, weil sie ihn abtrennt von den grossen Gegenständen, welche ihm vergönnen würden, sich in seiner ganzen Kraft und ursprünglichen Gesundheit auszubreiten. Wir

wollen das Alte, Abgestorbene sich selbst begraben lassen, wie es an der Zeit ist, und was stiller oder offenbarer zu verrichten sie sich nicht nehmen lässt, und nur das immer Neue, Gegenwärtige und Ganze zu ergründen suchen. Zu jenem rechne ich nicht minder das Scholastische einer Dialektik in reinen Begriffen, als, was hier besonders in Frage gekommen ist, das schon beleuchtete Anknüpfen im speculativ Theologischen an dogmatische Voraussetzungen: beides scheint mir keiner wahren Ueberführung fähig. Dies ist die Betrachtung der Natur, der heute noch, wie sonst, zu uns sprechenden Mysterien unseres seelischen wie geistigen Daseins, und der stets sich erneuernden Geschichte, die ebenso auch jetzt noch das Wesen des Göttlichen offenbart, als von menschlich zufälligen Bestandtheilen seines historischen Erscheinens immer entschiedener abreinigt.

wollen das Alte, Abgestorbene sich selbst begraben lassen, wie es an der Zeit ist, und was stiller oder offenbarer zu verrichten sie sich nicht nehmen lässt, und nur das immer Neue, Gegenwärtige und Ganze zu ergründen suchen. Zu jenem rechne ich nicht minder das Scholastische einer Dialektik in feinen Begriffen, als, was hier besonders in Frage gekommen ist, das schon beleuchtete Anknüpfen im speculativ Theologischen an dogmatische Voraussetzungen: beides scheint mir keiner wahren Ueberführung fähig. Dies ist die Betrachtung der Natur, der heute noch, wie sonst, zu uns sprechenden Mysterien unseres seelischen wie geistigen Daseins, und der stets sich erneuernden Geschichte, die ebenso auch jetzt noch das Wesen des Göttlichen offenbart, als von menschlich zufälligen Bestandtheilen seines historischen Erscheinens immer entschiedener abreinigt.

IV.

Vorschläge zu einer Philosophenversammlung.

Offenes Sendschreiben an die Philosophen Deutschlands. 1846. *)

*) Zeitschrift für Philosophie und speculative Theologie, XVI, 1.

Ohne Zweifel hat mancher von uns schon oftmals der Frage bei sich Raum gegeben, warum zu einer Zeit, wo fast alle wissenschaftlichen Fachgenossen sich zu jährlich wiederkehrenden Zusammenkünften vereinigen, um über die Interessen ihrer Wissenschaft mündlich zu verhandeln, wir Philosophen allein bisher noch keinerlei Regung an den Tag gelegt haben, welche auf ein solches Bewusstsein der Gemeinsamkeit, auf gegenseitige Theilnahme und Wetteifer untereinander dürfte schliessen lassen? Gewiss kann dies Verhalten weder bei den draussen Stehenden sonderliches Vertrauen erregen zum objectiven Werthe einer Sache, über welche die Theilnehmer unmittelbar sich verständigen entweder nicht können, oder nicht wollen; noch kann für die letztern das Gefühl der Einsamkeit und beengenden Isolirung verschwinden, das selbst äusserlich in ihren Werken oft sichtbar genug hervorblickt.

Vergleichen wir nämlich die literarische Stellung eines Philosophen heutiger Zeit mit dem lebhaften und meist freundlichen Verkehre, der zu Leibnizens Zeit unter den bedeutendsten Gelehrten stattfand, so ist der Contrast damit der allerunerfreulichste. Einsam und maulwurfähnlich graben die meisten von uns in den eigenen Gängen fort und hätten schlimme Begegnung zu fürchten, wenn sie die Minengänge des Andern berührten. Jeder redet bei einer Wissenschaft vom höchsten und gemeinsamsten Interesse hartnäckig nur seine Sprache, folgt nur den eigenen Ter-

minologien (Lindemann hat im Vorhergehenden das Treffendste darüber gesagt)*), kurz dringt darauf, vor allen Dingen original zu sein neben den Andern, statt das Gemeinsame und Verbindende hervorzusuchen. Daher gelingt es aber auch fast Keinem, bei der nur zufälligen Theilnahme, die er findet, in einem reinen, durchschnittlichen Urtheile zu erfahren, wie sich die Meinung der Fachgenossen über ihn gestellt habe. Und wie wäre überhaupt auch möglich, dass sich ein solches Urtheil bilde, wenn man nur selten auf die Leistungen des Andern in seinem Sinne sich einlässt, oder weiter führt, was der Andere angefangen; so lange jeder nur am eigenen Gewebe fortspinnt, welches, der Gemeinsamkeit entbehrend, nach dem Loose aller endlichen Bestrebungen, Bruchstück bleiben muss und nur zufällige, unzureichende Einwirkung üben kann, wenn es überall auf ebenso Fertiges, Abgeschlossenes trifft? Und so bietet uns die gegenwärtige philosophische Literatur das Schauspiel einer so zwecklosen Vereinzelung, eines so linkischen Sichzersplitterns vorzüglicher Kräfte, wie sie kaum eine frühere Zeit in diesem Grade gesehen: ein Misverhältniss von Kraftaufwand und von wirklich Erreichtem, welches fast abschrecken könnte, den mühsamen Pfad speculativen Forschens und Wirkens fortzusetzen, wenn man darin blos nach äussern Erfolgen trachtet.

Man spricht dabei so viel von einer Philosophie der „Gegenwart“ — jeder meint natürlich nur seine eigene —; aber man vergisst, dass man auch bei günstigstem Erfolge mit ihr auf halbem Wege liegen bleiben wird, wenn sie nicht Sache der Gemeinschaft zu werden vermag; denn wie viel auch die Gegenwart Kleinliches und Beengendes darbiete, das ist doch das Bedeutungsvolle in ihr, dass ihr Schicksal nicht mehr auf das Haupt eines einzelnen Indivi-

*) „Die deutsche Wissenschaftssprache“ von Prof. Dr. Lindemann. Zeitschrift, XVI, 80.

duums gelegt ist, sondern dass nur im Bewusstsein der Gemeinsamkeit fortzuschreiten ist. Mit der Herrschaft ausschliesslicher Schulen in der Philosophie ist es für immer zu Ende, eben weil die Philosophie an sich — formell als kritischer Scharfsinn des Forschens und Prüfens, real in immer grösserer Breite den empirischen Stoff bewältigend — zu mächtig und umfassend für den Einzelnen geworden ist.

Vergleicht man damit nun die Mittel, die gewöhnlich angewendet werden, um diese Gemeinsamkeit unter den Philosophen herbeizuführen: so ergibt sich, dass sie den gerade entgegengesetzten Erfolg haben müssen. Man versucht es, Schule zu bilden, Anhänger zu werben, oder durch die noch verächtlicheren Künste der Cameraderie sich äussern Einfluss zu sichern. Aber wem das Erstere wirklich gelungen ist, hat er dadurch dem eigentlichen Wesen seiner Lehre Gemeinsamkeit und Nachfolge gesichert? Gerade das Gegentheil erfolgt: der Meister erntet von seinen Schülern, was er nicht gesäet, und sieht als seine Meinung umhergeboten, was er gerade nicht wollte. Ueberhaupt sollte die Geschichte der letzten deutschen Schule, die in allen Stadien ihrer Existenz und in ihrem nun auch verendeten Todeskampfe die Unfähigkeit jeder Schule als solcher an den Tag gelegt, die echte Ueberlieferung der Philosophie auf sich zu nehmen, für alle Zeiten die Illusion zerstört haben, dass man durch Anhängerpressen die rechte Nachwirkung einer Philosophie sicher stelle. Mit dem Verschwinden dieser Selbsttäuschung verschwände aber auch das wichtigste Hinderniss unbefangener Annäherung unter den Philosophen.

Dies ist — wenn wir aufrichtig gegen uns sein wollen — die gegenwärtige Lage der Philosophie in ihrem Innern. Von der Ungunst, die sie von Aussen erfährt — und gar nicht ohne ihr Verschulden im Einzelnen —, will ich nicht reden, noch darauf Gewicht legen. Sie am allerwenigsten bedarf fremder Neigung und Nachhülfe: ihre rechte Stellung ist, sich suchen zu lassen, und vollends um die Gunst der

andern Mächte zu buhlen und ihnen nach dem Munde zu reden (leider ist auch dies geschehen von namhaften Philosophen), ist eben so unnöthig als verwerflich. Sie weiss, oder sollte es wissen, dass dennoch ihr allein, befruchtet vom Studium der Geschichte, es vorbehalten ist, dem Geist der Zeiten, wie bisher, so künftig die letzte Gestalt zu geben und auch über die Loose der Zukunft zu entscheiden. Gleichwie daher die Zeiten der Bedrängniss einer Kirche oder des Dunkels und der Unscheinbarkeit derselben immer für sie die fruchtbarsten und kräftigendsten waren, so wäre es auch für die Speculation das Beste, dass ihre Angelegenheiten nicht mehr wie ein sonstiger Gegenstand der Conversation auf dem offenen Markte verhandelt würden, dass besonders keine Theologie und keine Staatsklugheit sie mehr unter ihre Obhut nähme. Sie bedarf keiner Stütze und Empfehlung, als ihrer selbst.

So soll denn auch hier nur von ihren eigenen innern Zuständen die Rede sein, und auch bei den Versammlungen, die wir beantragen, sollen nicht ihre exoterischen Verhältnisse, ihre Beziehung zu den wohlbekannten Tagesfragen zur Sprache kommen, sondern was ihr innerlich nothꞌthue und was sie nach Innen abzustreifen habe. Es ist die einfache Frage, ob jene bisherige Zersplitterung ein unaustilgbarer Erbtheil der philosophischen Beschäftigung sei, oder blos eine Folge innerer Trägheit, noch eigentlicher vielleicht einer üblen, lange überlieferten Angewöhnung?

Allerdings ist das eigentliche Denken und Schaffen des Philosophen ein einsames, ungeselliges; es kann nur, wie das Werk des Künstlers, in der tiefsten Selbsteinkehr geboren werden. Aber wenn es in seinen Resultaten gestaltet hervortritt, wenn es behauptet eine wirkliche That des κοινὸς λόγος zu sein: warum soll es dann sich der mündlichen Debatte nicht preisgeben, und dieser weit lieber, als der zufälligen und nicht immer glücklich verlaufenden Anerkenntniss durch gewöhnliche Recensionen? Eine Erörterung,

von Auge zu Auge geführt, kann uns in einer Stunde weiter zu wechselseitiger Verständigung führen, oder wenigstens jeden zu tieferer Selbsterkenntniss bringen, als es den längsten gedruckten Verhandlungen möglich gewesen wäre. Ueberhaupt wer weniger, als der Philosoph, sollte verkennen, dass der gedruckte Buchstabe nur das einstweilige, wo möglich abzustreifende Surrogat der freien Rede, des Gesprächs sei; und auch im Mittelalter sind die wichtigsten Kämpfe in öffentlichen Disputationen durchgestritten worden.

Endlich — sofern man das tüchtigste äussere Kennzeichen sucht, für sich selbst und für andere, ob eine philosophische Weltansicht auf dem allgemeingültigen Boden jenes κοινὸς λόγος, der speculativen Vernunft ruhe, soweit sie in einer bestimmten Zeit sich in wissenschaftlichem Bewusstsein erfasst hat, oder ob sie nur Erzeugniss einer in sich verschränkten, unklaren Subjectivität sei: so ist die Probe der mündlichen Discussion gewiss die gründlichste, und die unverfänglichste zugleich; denn Jeder streitet in ihr nur mit eigenen Kräften und unter eigener Autorität. Und wenn dergleichen Kämpfe auch gewöhnlich nicht mit einem entschiedenen Siege von der einen, mit einer Niederlage von der andern Seite enden: so wird irgend ein Erfolg sich doch zeigen, irgend ein indirectes Resultat doch gewonnen werden, und wie viel kürzer und summarischer würden dadurch unsere Verhandlungen!

So schiene bisjetzt alles darauf hinzudeuten, dass keine Verhandlungen gerade geeigneter seien, in mündlich persönlicher Weise geführt zu werden, als die philosophischen. Betrachten wir daher die Frage noch aus einem andern Gesichtspunkte.

Was in der That auch künftig ein Getrenntbleiben der Philosophen nöthig zu machen schiene, ja was sogar eine zeitweise Vereinigung derselben unmöglich machen würde, wäre der Umstand, wenn in den herrschenden Lehren gar kein Gemeinsames vorläge, wenn sie sogar eine Sprödigkeit

der Gesinnungen hervorriefen, welche keine Aussicht auf Verständigung zuliesse. In der That, lebten wir noch in den unkritischen und anarchischen Zeiten des Identitätssystems, wo eine Partei der andern jeden Sinn für Speculation ohne weiteres absprach, wenn sie nicht ihres Standpunktes, des Standpunkts im Absoluten, sich bemächtigen könne; oder hätte nicht eine spätere Schule vor Aller Augen es schwer gebüsst, dass sie mit terroristischer Exclusivität alle Andersdenkenden als Zurückgebliebene aus der Philosophie ausstossen zu können meinte, sodass ähnliche Anmassungen nicht leicht wieder gewagt werden dürften, es sei denn, dass man sie beweise: dann fürwahr wäre es Ehrensache der also Angegriffenen, ihre Gegner nach gleichem Massstabe zu behandeln, und der Krieg Aller gegen Alle, der lächerlicher und verderblicher Weise lange genug unter den Philosophirenden geherrscht hat, würde noch eine Zeit lang sich fortschleppen. Innerlich aber ist es anders geworden: kein einzelnes System darf sich mehr herausnehmen, alle übrigen zu verachten, ohne gleiche Verachtung dafür zurückzuempfangen, und so ist es Zeit, diese ganze Form falscher Vornehmheit, die keinen mehr täuscht, fallen zu lassen.

Aber noch wesentlicher ist, dass man einzusehen beginnt, wie die Philosophie nicht durch tumultuarische Revolutionen und Systemwechsel, sondern, gleich den andern Wissenschaften, durch besonnene Orientirung über ihre Gesammtresultate, durch Bewusstwerden ihres gemeinsamen Gewinns, mit Sicherheit fortschreiten könne. Hierdurch muss ihre gesammte Behandlungsweise, der ganze Geist ihrer Geschichte ein anderer werden. Man kann nicht mehr nach einzelnen Männern oder Systemen, sondern nach ganzen Epochen und allgemeinen Resultaten rechnen, und vollends „eigene" Systeme aufzustellen, wird so vergeblich als überflüssig erscheinen, weil es in der Philosophie nicht mehr darauf ankommt, ein neues System zu erfinden, sondern

das objective System der Dinge zu erkennen, sich hineinzudenken in dasselbe.*) Dies, das objective System der Dinge, ist daher die wahre Grundlage der Gemeinschaft unter den Philosophirenden, zugleich aber auch das, was die Philosophie mit den andern Wissenschaften in stete wechselseitige Berührung bringt: jene sucht nur in umfassendere Resultate aufzulösen und zu höhern Combinationen zu verknüpfen, was die einzelnen Wissenschaften dazu ihr vorbereiten, sowie diese hinwiederum von der Philosophie ihre leitenden Principien mit Sicherheit werden empfangen können, wenn die Philosophie auf diesem Wege sich wahrhaft und in genügendem Umfange mit der Erfahrung vermittelt hat.

Zu dieser gereiftern Ausbildung der Philosophie, von der jetzt sogar ihre Fortdauer abhängt und die bei der bis-

*) Um hierüber nicht misverstanden zu werden, sei es erlaubt für diejenigen, die den Inhalt meiner Erkenntnisstheorie nicht kennen, auf andere erläuternde Stellen meiner Schriften mich zu berufen. Bei analoger Veranlassung sagte ich: „Ich halte es für das überflüssigste Geschäft von der Welt, den bisherigen eigenen Systemen noch ein anderes, wenn auch eigenstes, hinzuzufügen: dies gibt eben den Progress in das schlecht Unendliche, an dem die Philosophie lange genug leidet. Wessen ich mich freue und rühme, ist vielmehr die unvergänglich in mir aufgegangene Evidenz, wo das System sei, welches die Philosophie zu erkennen hat, und das Denken, dem sie sich unterwerfen soll: das objective, allgemeingültige Weltsystem nämlich und das darin objectiv gewordene göttliche Denken." — „Hier leuchtet ein, wie alle Ansprüche auf Selbstdenken oder Erfinden, auf eigene systematische Verknüpfung als eitel verschwinden, ja als die Wurzel alles Irrthums erscheinen müssen, während nur die höchste Selbstentäusserung, das Hineindenken in die schon in ihrem Grunde rationellen und rationell verknüpften Dinge und das Erklären derselben aus dieser objectiven Verknüpfung das Princip auch ihres speculativen Zusammenhanges werden kann." (Ueber den Begriff des negativ Absoluten, Zeitschrift, XI, 35). Der übrige Theil des Aufsatzes weist das auch hierher Gehörende nach, wie nahe die gegenwärtigen Bestrebungen der namhaftesten Denker sind, sich in diesem Resultate zu vereinigen. Dass hierin daher nicht individuelle Vorstellungen meines „eigenen" Systems, sondern eine allgemeingültige, längst gewusste und doch lange verkannte Wahrheit enthalten ist, dies weiss ich, weil ich klar erkenne, wie sie, dunkel geahnet oder deutlich gedacht, allen Erkenntnissbestrebungen zu Grunde liegt.

herigen Vereinzelung völlig stocken müsste, wird es daher unerlasslich, auch äusserlich die Verbindungsmittel unter den Fachgenossen zu vermehren. Drängt nun Alles, von Innen und von Aussen, die Philosophen zur Gemeinsamkeit hin, so wäre es seltsam, nicht die nächste und natürlichste Form derselben, eine Form wiederkehrender Zusammenkünfte zu versuchen.

Und so kommt es nach meiner Ueberzeugung blos darauf an, dass man einander sich nähern, sich verständigen wolle: Ueberzeugungen, Grundsätze, heilige Wahrheiten braucht man nicht dabei zu verleugnen. Vielmehr würde durch diese persönliche Berührung mancher kleinliche Rückhalt, manche werthlose Reibung schwinden, die sich auf kein Object, sondern eben nur auf verletzte Subjectivitäten bezieht. Wem diese jedoch unabtrennbar sind von seiner Liebe für die Wahrheit, der mag sich abseits halten von unserer Gemeinschaft; nur leugne er nicht die Möglichkeit derselben, nur bezweifle er nicht den Werth, den sie für jeden gewinnen könne, der sein Denken nicht blos an sich selbst, sondern am unmittelbaren Wechselverkehre mit den andern erproben will. Wenn endlich im öffentlichen Leben der Zeit der Kriegsstand und die mistrauische Isolirung der Staaten verschwindet, wenn selbst die politischen Parteiungen die längst gewohnte Gehässigkeit ablegen und zu freier, wechselseitiger Anerkennung sich erheben: werden wir, die Philosophirenden, zurückbleiben hinter diesem grossen Vorschritt der Zeit? Unsere tiefste Ueberzeugung muss sein, dass es eine Wahrheit gebe, schlechthin ausschliessend allen Irrthum, schlechthin vereinigend alle Geister auf die freieste und doch innigste Weise; unser Ideal und unsere Bestimmung ist es, diese zu erkennen und sie zum gemeinnützigen Bewusstsein Aller zu erheben, und im bittern Widerspruche mit dem Geiste unseres Forschens fangen wir damit an, uns fremd oder gar feindlich gegen einander abzuschliessen, die erste Bedingung alles wissenschaftlichen Lebens zu verleugnen, deren Erpro-

bung sich nur kränkliche Selbstverzärtelung oder verletzbare Eitelkeit entziehen kann?

Wir begehen heute die zweite Säcularfeier des Geburtstags von Leibniz. Mit Recht glaubt man diesen Tag durch Gründung eines Denkmals für diesen geistigen Wohlthäter Deutschlands feiern zu müssen, dessen wahre Bedeutung von seiner Zeit und lange nachher unerkannt blieb, ja dessen wissenschaftliche Gesinnungen und Sitten wir jetzt noch verleugnen. Das seines Geistes würdigste Denkmal wäre, wenn von diesem Jahre an eine freie Vereinigung der Philosophirenden ihren Anfang nähme, und so sich eigentlich die fruchtbare Idee verwirklichte, die dem grossen Manne bei seinem Plane zur Gründung von Akademien der Wissenschaften vorschwebte. Ihr Erfolg ist mislungen; es ist nichts wahrhaft Gemeinsames aus ihnen hervorgegangen, weil sie äusserlich angeordnete, dauernd gegründete, an einem Orte fixirte sind mit lebenslänglichen Mitgliedern. Ihr innerster Geist fordert vielmehr, dass sie in freiwilligen Verbindungen immer neu entstehen, dass sie vorübergehende seien, um zu erfrischender Erregung dem beständigen Fluten neuer Geister und Persönlichkeiten offen zu bleiben. Der Geist freier Associationen, der dies Jahrhundert so mächtig ergriffen hat, muss auch nach dieser Seite seine erneuernde Wirkung üben, und überhaupt — versucht muss es irgend einmal werden. Mislingt sogar der Versuch, so ist in höherm Sinne dadurch nichts verloren; denn schlimmer kann unsere Lage nicht werden, als sie in der That schon ist. Vielmehr würde vielleicht durch das offenkundig dabei an den Tag kommende Resultat ein heilsames Erschrecken über die moralische Nichtigkeit unserer Zustände erregt, und der höher Stehende sähe wenigstens klar, was er von seinem philosophischen Zeitalter zu erwarten habe.

Hier sei sogleich jedoch gestattet, zwei Klippen zu bezeichnen, an denen, wie der Einsichtige gewiss schon uns vorgreifend bemerkt hat, das Unternehmen scheitern könnte —

gerade dadurch, dass es äusserlich zu Stande käme, aber sogleich in breiter Verflachung entartete.

Es kann nur von einem Congresse eigentlich wissenschaftlicher Philosophen und auf demselben nur von der Verhandlung über rein-wissenschaftliche Fragen die Rede sein. Allein innerhalb dieser Grenze erhalten, kann das Unternehmen seinen Zweck erfüllen und darf auf Fortdauer rechnen, weil diese Interessen immer sich erhalten und wenigstens einen kleinen Kreis versammeln werden. Wir müssen daher einestheils die Erörterung aller theologischen und politischen Zeitfragen bei Seite lassen, nicht gerade allein um äusserer Rücksichten willen, sondern um unsere Versammlung nicht zum Tummelplatz unreifer und unzeitiger Tendenzen werden zu lassen, in deren möglichster Ausbeutung viele freilich den einzigen Werth und Inhalt der Philosophie jetzt erblicken.

Aus gleichem Grunde werden wir auch anderntheils vor den Schönrednern und dilettantischen Schwätzern uns zu hüten haben, die ohne eine ernste wissenschaftliche Bewährung, ja ohne die Fähigkeit und Vorbildung dazu, um so dreister über die tiefsten Probleme der Philosophie entscheiden, je unwissender sie über den wahren Belang derselben sind, und die auch bei uns vielleicht ungeheissen sich eindrängen möchten. Gewiss werden wir die höchste Toleranz zu üben wissen gegen jeden, der unter uns zu lernen und sich zu bilden wünscht: es ist ja dies der Zweck unser Aller; jenen aber, den unberufenen Lehrern, ist der Thucydideische Kernspruch warnend entgegenzuhalten:

ἀμαϑία μὲν ϑράσος, λογισμὸς δ᾽ ὄκνον τίκτει.

Welche bestimmte Gegenstände der nächsten Verhandlung unterzulegen seien, darüber will der Antragsteller mit Absicht nichts Besonderes formuliren; auch darauf wird die Gemeinsamkeit der Berathung sogleich den besten Einfluss ausüben. Nur ein paar allgemeine Gesichtspunkte erscheinen mir wesentlich.

Zuerst ist die Frage, ob die Philosophie auch künftig immer nur im Zustande einer abstracten, einsam dem Leben abgewendeten Speculation verharren soll? zu einer bestimmten Reife ihrer Lehren über Recht, Staat, Religion, Volksbildung gelangt, gewinnt sie ganz von selbst ein durchaus praktisch prophetisches Verhältniss zu ihrer Umgebung. Sie deutet der Zeit das Räthsel ihres eigenen Zustandes und zeigt ihr das Ziel, zu dem sie halb unverstanden hinanstrebt; sie legt in den Parteien das Wort, das ihre gegenseitige Spannung lösen könnte, und so bereitet sie langsam und unwillkürlich in den Geistern die Geburt einer neuen Epoche. Dies ist bisher selbst nur halb bewusst geschehen in den stillen Nachwirkungen, die mächtige Geister geübt haben: ich erinnere nur an Spinoza's, Lessing's, Kant's Verhältniss zu ihrer Zeit und zu ihrer Nachkommenschaft. Was sie allgemein Bildendes wollten, ist jetzt Gemeingut jedes richtig Denkenden und von der Gesammtcultur der Vergangenheit Ergriffenen. Jetzt ist jedoch jenes Verhältniss keineswegs mehr das unwillkürliche und unbefangene der Vorzeit: wie Einige es versucht haben, selbstbeliebig Geschichte zu machen, so haben Andere Philosophie gemacht mit der Absicht, sie sogleich praktisch werden zu lassen, den Staat und die Kirche unmittelbar danach zu reformiren. Es ist dies, verschuldet oder unverschuldet, ein Irrthum; denn Philosophie, wenn sie weiss, was ihres Amtes ist, kann nie unmittelbar thatbegründend wirken wollen; sie verhält sich nur berathend, warnend, vorausorientirend zu den eigentlich praktischen Fragen. Aber jene Erscheinung ist zugleich ein Zeichen, dass die Zeit der ungeheuern Gewalt bewusst worden ist, welche in der Philosophie, in der Herrschaft des unbedingten Denkens liegt; und die ungeschickte Reaction, welche sich kürzlich erhoben hat, um gegen Philosophie und gegen alle Forderungen der Intelligenz das Veraltete zu behaupten, zeigt nur in dem eigenen Schwanken und in der Halbheit ihrer Massregeln, dass sie es fühlt,

der unwiderstehlichen Macht ihrer Gegnerin verfallen zu sein. Wenn dem nun so ist, wenn in der That die Philosophie — aber, wir wiederholen es, nur geleitet vom Studium der Geschichte — die Gestalt der Zukunft vorzubereiten hat: soll es eine einzelne Philosophie, ein einzelner Mann sein, von dem wir diese Zukunft erwarten, oder dem wir sie anvertrauen? Bedarf es hier nicht gerade der Gemeinschaft, um auch für die grossen praktischen Fragen des Staats und des Lebens nur den probehaltigen Durchschnitt unserer Untersuchungen als erwahrtes Resultat der Gegenwart und Folgezeit zu überliefern?

Zweitens: Wenn Lindemann in seiner Empfehlung einer gemeinsamen deutschen Wissenschaftssprache so treffend sagt, dass es an der Zeit sei, den Wahn und die Bezeichnung einzelner Systeme schwinden zu lassen, um die Eine allgemein deutsche Philosophie in ihre Stelle zu setzen — oder bestimmter vielleicht, da das blos nationale Interesse bei einer so gemeingültigen Wissenschaft zurücktritt und ihr Grundcharakter nur bedingt werden kann durch den Geist der Weltepoche, den auch sie in sich wiedergibt —, um eine allgemeine, vom Standpunkt christlicher Weltanschauung entworfene Philosophie zu gründen, trotz des mancherlei Misbrauchs, der mit dieser erhabenen Bezeichnung getrieben worden ist: wie anders wiederum als durch freien geistigen Verkehr, ununterbrochenes Ineinanderwirken der Denker kann dies Ziel erreicht werden?

Endlich: Das Verhältniss der gegenwärtigen Philosophie zu ihrer Geschichte und zu dem grossen System der Vergangenheit ist ein durchaus neues geworden. Wir haben die Aufgabe, des Gesammtbesitzes der Wahrheit uns bewusst zu werden, den die ganze philosophische Vergangenheit uns hinterlassen hat. Deshalb soll, im specifischen Unterschiede gegen die nächste Vergangenheit, unser gegenwärtiges philosophisches Thun und systematisches Denken gar nicht mehr nur in Durchführung eines Princips, sondern

in der möglich tiefsten Vermittelung aller bestehen, die vorher in Vereinzelung aufgetreten sind. Aber als nothwendige Vorarbeit dazu besitzen wir im Grossen und Ganzen noch gar keine objectiv gehaltene Geschichte derselben. Bisher hat man nur allzu oft die grossen Systeme der Vorzeit selbst in ihrer Darstellung nach dem Resultate irgendeiner spätern Philosophie formulirt, und dass dies selbst ärger als je von der zuletzt herrschenden Lehre geschehen sei, unbeschadet der Verdienste ihres Urhebers um ein tieferes speculatives Eindringen in dem Sinn einzelner Systeme, kommt jetzt allmählich an den Tag. Sollen daher die grossen Denker der Vorzeit richtig erkannt und ihre Leistungen Gemeingut werden, so müssten ihre Werke in tüchtigen Uebersetzungen bei uns eingebürgert sein. Bei Platon ist dies geschehen; mit wie bedeutender Nachwirkung für Form und Geist der gegenwärtigen Philosophie, weiss Jeder. Deswegen wäre es eine würdige Beschäftigung der ersten Philosophenversammlung, auch hierüber einen umfassenden Plan zu entwerfen. Und so würde der Vorschlag einer vollständigen deutschen Uebersetzung und Erläuterung der philosophischen Werke des Aristoteles, ebenso der Hauptschriften der grossen Denker des Mittelalters und der spätern Zeit, z. B. des Giordano Bruno, Campanella, des Cartes, Malebranche, Leibniz *) und Andere, die theils noch unübersetzt, theils in selten ge-

*) Nachdem ich Obiges bereits abgeschlossen, kommt mir höchst willkommen, zu theilweiser Befriedigung dieses Wunsches, die eben erschienene Schrift zu: „Leibniz als Denker, Auswahl seiner kleinern Aufsätze zur übersichtlichen Darstellung seiner Philosophie", übersetzt und eingeleitet von G. Schilling (Leipzig, Fritsche 1846) — ein Buch von reichem, auch für die gegenwärtige Philosophie wichtigem Inhalte. Möge das deutsche Publikum, das die seltsame Neigung zeigt, literarischen Bettel zu unterstützen, diesem Buche wenigstens so viel Aufmerksamkeit zuwenden, um den einsichtsvollen Verfasser und den Verleger zu ermuthigen, uns in gleicher Weise auch die deutsche Bearbeitung der beiden wichtigsten grössern Werke Leibnizens, seiner „Nouveaux Essays" und seiner „Theodicee" (letztere vielleicht mit Hinweglassung mancher theologischen, jetzt veralteten Excurse) darzubieten!

wordenen oder veralteten Uebersetzungen vorliegen, vielleicht zeitgemäss gefunden werden.

Der Anfang unserer Versammlungen sollte meines Erachtens so schlicht und einfach gemacht werden, wie er dem Ernste und der Innerlichkeit philosophischer Berathung geziemt; wir am allerwenigsten haben nöthig, um unser gewiss zu werden, von lauten Festen, von aufgesuchten und angenommenen Aufmerksamkeiten, von aller der weltlichen Ostentation uns umschwärmen zu lassen, wie sie jetzt die Gelehrtenversammlungen in ihrem Zwecke eher zu gefährden, als zu fördern geeignet sind. Am leichtesten und natürlichsten erscheint es mir, dass wir vorerst an die schon vorhandene Versammlung der Naturforscher uns anschliessen, als Gäste und freiwillig Theilnehmende, und erst da uns constituiren. Dort werden wir auch als Philosophen am meisten zu lernen, aber auch Erregendes zu bringen im Stande sein. Und schon die That unserer Anschliessung an jene würdigen Bestrebungen wäre ein zeitgemässes und wichtiges Bekenntniss. Wie nämlich die Naturforscher von uns denken, namentlich von unsern grossentheils verunglückten naturphilosophischen Bestrebungen, liegt in mehr als einem beschämenden Documente uns vor Augen. Durch jenen Act würden wir nun dem irrigen Wahn ein Ende machen, als wolle die Philosophie jetzt noch die Erfahrung, die Bestrebungen der Specialforscher gering schätzen, oder etwa durch die „immanente Dialektik des Begriffs“ sie überflügeln und ersetzen, als denke sie jetzt noch daran, mit apriorischen Hypothesen und abstracten Schematismen einen Bericht vom Universum abzustatten!

Ueberhaupt aber und zum Schluss sei noch bemerkt, dass diese Anträge sich nur für vorläufige und unmassgebliche halten: ich wünsche vielmehr diese Angelegenheit, welche, richtig eingeleitet und mit Umsicht fortgeführt, entscheidende Bedeutung für die Wissenschaft erhalten kann, schon jetzt nur durch gemeinsame Berathung ausgebildet zu

sehen. Selbst das wird belehrendes Interesse haben, die Stimmen der namhaften Männer für oder gegen die Sache sogleich zu vernehmen; mögen sie dieselben öffentlich oder privatim an mich gelangen lassen! Ich verpflichte mich, das gemeinsame Ergebniss derselben durch die gegenwärtige Zeitschrift zu veröffentlichen —: nur darum durch dieselbe, weil sie bis jetzt das einzige Organ ist, das sich der Philosophie in engerer Bedeutung gewidmet hat.

Ich hoffe auf Einverständniss über den Grundgedanken der Sache und will die Möglichkeit fern von mir halten, dass der Geist gemeinsamen Wirkens also unter uns erloschen, d. h. das Gemälde, welches ich entworfen, so wahr und treu sei, dass nicht einmal das vorgehaltene Bild unserer Lage die Lässigkeit überwinden könne, welche bisher fast alle wahrhaft gemeinnützigen philosophischen Interessen gelähmt hat.

Tübingen, am 21. Juni (dem Geburtstage
von Leibniz) 1846.

Fichte.

V.

Grundsätze für die Philosophie der Zukunft.

Ein Vortrag zur Eröffnung der ersten Philosophenversammlung in Gotha am 23. September 1847 gehalten.

Im Anhange die Statuten der Philosophenversammlung.

Vorrede.

Es ist bekannt genug, welche lebhafte Aeusserungen der Beistimmung wie des Misfallens, unter Philosophen und Nichtphilosophen bis in die obern Regionen hinauf, der erste Vorschlag wiederkehrender Philosophenversammlungen erregt hat. Dass der Urheber jenes Vorschlags seines Zwecks dabei genau sich bewusst war, dass er ihn auch als einen vollständig erreichbaren sich bezeichnen durfte, dies wünschte er in seiner Eröffnungsrede darzulegen, die er aus diesem Grunde auch der Aufmerksamkeit eines grössern Kreises von Lesern empfiehlt, welche darüber sich ein Urtheil bilden wollen. Dass jedoch sogleich das erste mal jener Zweck so vollständig erreicht werden konnte, dass Aufrichtigkeit, Ernst und Tiefe der Erörterungen mit der offenen Liebe der Gesinnung sich verbanden, dies verdankt er allein den trefflichen Männern, welche mit ihm das Wagniss des ersten Versuchs bestehen wollten. Ihnen widmet er im Andenken an jene schönen und bedeutenden Tage die nachfolgenden Blätter, aber zugleich auch dem freien Bunde der Wissenschaftsforscher, der hoffentlich von nun an immer weiter und umfassender die bisher zersplitterten Kräfte in sich aufnehmen wird.

Gerade während des Abschlusses dieser Vorrede gelangt das Urtheil eines berühmten französischen Gelehrten über

die erste Philosophenversammlung zu meiner Kunde. Es ist um so beherzigungswerther, als die Tragweite desselben in eine Zukunft hinüberblickt, die wir noch keineswegs erreicht haben. M. Matter in seinem soeben erschienenen Werke: „De l'état moral, politique et litteraire de l'Allemagne" (2 Bde., Paris 1847), in welchem er — ein seltenes Beispiel für einen Franzosen — deutsche Zustände nach deutschem Massstabe beurtheilt und ebenso viel freie Einsicht als Wohlwollen mitdazubringt, äussert sich am Schlusse eines Artikels über den bezeichneten Gegenstand (II, 425—429) auf nachstehende Weise über die Wünsche und Hoffnungen, welche jene Versammlung erregen müsse:

Le congrès de Gotha, ouvert dans des circonstances graves, mais favorables à une sublime ambition, comprendra-t-il son rôle et se fera-t-il un vaste horizon?

Il est certain qu'il peut aborder librement plus de régions et plus de questions que tout autre. Mais il est probable qu'il sera d'autant plus tempéré que l'atmosphère est plus chargée de nuages. Que du moins il considère ceci: c'est que ses intentions seraient frappées d'une stérilité absolue, et que l'abaissement de la philosophie serait desastreux, s'il n'osait rien aborder de sérieux, s'il se bornait à quelques causeries, à quelques dissertations et à quelques dîners. Quand l'Allemagne demande compte à la philosophie de l'excès de confiance, quelle n'a cessé de lui accorder depuis plus d'un demi-siècle, il faut rendre ce compte.

Si le congrès de Gotha est sérieux, et si les philosophes de ce siècle, qui ont la situation la plus indépendante, ajoutaient à cet avantage la sagesse d'adopter un mode de communication qui permit à l'Europe de s'y associer, je veux dire si les débats avaient lieu dans une langue connue à tout le monde, l'action en serait profonde. Les séductions d'un congrès philosophique seraient immenses, si elles offraient aux institutions chancelantes et aux croyances affaiblies ce que la philosophie n'a cessé de promettre et de

chercher, ce qui est dans sa mission de donner. En effet, la philosophie est la lumière jetée dans le monde par celui qui l'a fait. Qu'elle donne, qu'elle soit cette lumière!

Man erwäge wohl: ein Franzose ist es, der dies Vertrauensvotum für die Philosophie — zunächst für die deutsche — feierlich hier niederlegt; noch mehr: es ist ein französischer Theolog, der im ganzen Verlauf seines Werks sich als warmen Anhänger des Christenthums, als den Gegner aller negativen Bestrebungen bewährt hat. Eben er erklärt die Philosophie für die einzige Macht, welche die Wirren der Zeit zu schlichten im Stande sei, und er traut ihr zugleich eine That des Gemeingeistes zu, — während die deutschen Fachgelehrten stolz sind auf ihr Bekenntniss, von der Philosophie nichts wissen noch annehmen zu wollen, während andererseits die Schulphilosophen vereinzelt in ihren Clausen bleiben, um nur ihren Ruf und ihre Ruhe nicht zu gefährden durch Eingehen auf die bewegenden Fragen der Zeit. Ein kurzsichtiger Irrthum von beiden Seiten, gegen den wir den Protest jener nachdrucksvollen Worte anrufen! Wenn eine Philosophie zu helfen weiss, wenn sie guten Gewissens und fester Ueberzeugung ist, so ist es ihre Pflicht, damit hervorzutreten. Wie oberflächlich sodann, zu wähnen, dass man des eigentlichen Inhalts der Philosophie, der Ideen, wenn auch nur wider Willen und ohne ihr deutliches Bewusstsein, je sich entschlagen könne! Sind sie nicht das innerlich Bewegende und eigentlich Gestaltende jeder Zeitepoche? Darf man hoffen, irgend eine Zeit zu beherrschen, ja auch nur sie zu verstehen, ohne die in ihr wühlende Idee klar zu erkennen, ihre Berechtigung oder Nichtberechtigung vollständig zu würdigen, d. h. zu philosophiren? Hat die französische Revolution in ihren ersten begeistertsten Thaten etwas Anderes versucht, als mit den Ideen J. J. Rousseau's praktisch zu philosophiren? Oder sind die constitutionellen Verfassungen Deutschlands, ist der

Geist ihrer Gesetzgebung je begreiflich zu machen, ohne dabei die Nachwirkung der Kant'schen Epoche in Anschlag zu bringen? Und die kirchlichen Bewegungen des gegenwärtigen Deutschland nach ihren verschiedenen Phasen und Abstufungen — wären sie ohne den Rationalismus und die Gefühlstheorie der gleichzeitigen Philosophien, oder ohne den Einfluss des Hegel'schen Systems zu Stande gekommen, sind sie ein Anderes als nur praktisch hinausgewendete religionsphilosophische Standpunkte? Wie nun vermöchte man diese zu überflügeln? Etwa durch Aufdrängen der alten Orthodoxie oder nicht vielmehr nur dadurch, indem man das ganze Bewusstsein der Zeit aus einer schlechten, verlebten, ungenügenden Philosophie in eine bessere, tiefere hinüberhebt? Sie in das Alte zurückzuscheuchen, ist eine vergebliche Hoffnung, die neuen Dragonaden ministerieller Erlasse erweitern nur die Kluft und steigern die Abneigung gegen die alte Kirche. Und so wird nichts übrig bleiben, als getrost und mit Bewusstsein auf dem Wege der innern Erneuerung fortzuschreiten. Aber kann man dies nach den bisherigen Erlebnissen wie nach der eigenen Beschaffenheit der Sache ohne den Beistand einer freien, jenen Zwiespalt des Geistes gründlich versöhnenden Wissenschaft?

Matter hat richtig geurtheilt und mit schöner Wärme es ausgesprochen: Die Deutschen sind vor Allen eine religiöse Nation; den Widerspruch zwischen ihrem gläubigen Bewusstsein und der allgemeinen wissenschaftlichen Bildung erträgt sie nicht. Wer würde aber zu leugnen wagen, dass ein solcher bestehe, tiefeinschneidend und weitverbreitet? Aber ebenso wenig vermag sie bei dem Ernste und der Innigkeit ihres Geistes mit leer gewordenen, ihr wieder aufgezwungenen Formen sich genugzuthun, sie verlangt Wahrheit und innige Genüge, Uebereinstimmung in sich selbst von ihrem Glauben, kurz, eine durch ihn widerspruchslos gewordene, nicht eine durch Widerspruch gespaltene Welt. Und so wird in letzter Instanz wol nichts übrig bleiben als

Weiterbildung durch eine vermittelnde Philosophie. Diese aber ist vorhanden und sie hat das klare Bewusstsein, die Kämpfe der Zeit schlichten zu können und alle ewigen Güter ihr zu bewahren.

„So scheint diese letzte Philosophie in der That die Einbildung zu hegen, allein ein Versprechen lösen zu können, welches, wie man hören muss, jeder vorausgehenden Philosophie mislungen ist, wiewol keine ermangelt hat, das Gleiche zu versprechen!"

Wir bestreiten dies Factum durchaus: keine Philosophie, die nur wirklich zu dauernder Einwirkung gelangt ist, hat schädlich auf die Religion gewirkt, sondern jede hat in ihrer Art und nach ihrer Zeit auch in diesem Betreff die ihr zugewiesene Aufgabe erfüllt. Selbst diejenigen Lehren, die nur bis zur Kehrseite der Negation gelangten, mussten indirect fördernd und aufbauend nachwirken; denn gerade an ihnen ist der ewige unzerstörbare Grund der Religion in seiner siegenden Gewalt hervorgetreten. Und ist die Philosophie überhaupt ein abgesondertes, von der Gesammtheit des menschlichen Geistes getrenntes Thun? Kann ein Philosoph willkürlich sich Ueberzeugungen erdenken; können blos der Zufall oder äussere Umstände ihn Anhang und Einfluss gewinnen lassen? Wer verkennt jetzt überhaupt noch die tiefe Nothwendigkeit in diesen geistigen Krisen, die das innere Leben der Geschichte bilden! Denn nur das unterscheidet den speculativen Denker von dem anders Beschäftigten, dass er sich früher zum Bewusstsein dessen erhebt, was die Weltgeschichte will. Die Strahlen der Zukunft berühren früher seinen Scheitel als den der Andern um ihn her, und so ist die Zukunft immer sein. Man vertilge daher die einzelnen Philosophien oder verschmähe sie; sie selbst ist unaustilgbar und alldurchdringend mit geheimer Macht. Deshalb wird man wohlthun, den Kämpfen, die auf ihrem Gebiete, vor Allem auf dem Felde der Religionsphilosophie ausgefochten werden müssen, die umfassendste Oeffent-

lichkeit, die entschiedenste Einwirkung zu gestatten. Leere Anmassungen und eitle Ueberhebung werden auch hier am sichersten im Lichte der Oeffentlichkeit ihr Gericht finden.

Vielleicht aber auch in dieser Beziehung dürfen die Theilnehmer der ersten Philosophenversammlung dem gerechten Urtheilsspruche der Mitwelt sich stellen. Was sie unter den gegebenen, vielfach gebundenen Verhältnissen, unter Unsicherheit und Ungewissheit aller Art Anbahnendes zu leisten im Stande waren — ich glaube, sie haben es geleistet. Die höchste Aufgabe jedoch, wie sie sehr wohl erkennen, liegt noch in ihrer Zukunft. Ein Ausländer gereiften Urtheils und praktischen Blicks hat ihnen eine solche Zukunft zuerkannt: werden die Landsleute diese Hoffnung für leere Schwärmerei erklären?

Im October 1847.

Fichte.

Gewiss nicht ohne ein ahnungsvolles Gefühl und ohne ernste Betrachtungen eröffnen wir im gegenwärtigen Augenblicke die erste Philosophenversammlung; denn sie kann manches erreichen, aber auch viel verfehlen oder verabsäumen. Ja, was noch mehr ist, ungleich den andern Gelehrtenversammlungen, gegen die bei ihrer Gründung sich kein Protest erhob, hat die unserige vor ihren Gegnern oder Bezweiflern den Beweis ihrer Zweckmässigkeit erst noch durch die That zu führen. Denn nicht nur die Fernstehenden und weniger Kundigen schauen mit fast verwunderndem Zweifel auf unser Beginnen und fragen sich, wie wir bei der, wie sie meinen, unter uns herrschenden unauflöslichen Sprachverwirrung uns verständigen wollen; sondern selbst aus dem Kreise der Philosophen haben sich gewichtige Stimmen gegen die Ausführbarkeit unseres Planes vernehmen lassen.

So scheint es von Nöthen, dass wir dem verwirrenden Widerspruche jener Urtheile gegenüber fest in uns selber Wurzel fassen und in klarer Einsicht erkennen, was die eigentliche, zugleich was die erreichbare Aufgabe unserer Versammlungen sei. Denn dem Philosophen vor Allen ist Besonnenheit anzumuthen; er am wenigsten soll sich in seinem Thun von ungewissen Eindrücken oder schwankenden Hoffnungen bestimmen lassen. Und mit der Klarheit seiner Vorsätze soll auch die Einsicht über den Grad ihres Erfolges Hand in Hand gehen.

Aus diesem Grunde erlauben Sie mir wol, H. H., vor allen Dingen zu unserer gemeinschaftlichen Beherzigung es auszusprechen, was der echte Geist unserer Versammlung sei und welche eigenthümliche, durch nichts Anderes zu ersetzende Leistung von ihr erwartet werden dürfe. Aus demselben Grunde sei mir gestattet, mit gleicher Offenheit und Unumwundenheit des Urtheils unsere philosophische Vergangenheit zu schildern und diesem Gemälde gegenüber es auszusprechen, was an seine Stelle treten soll, dessen erster Anfang vielleicht hier gewonnen werden könnte.

Wie die Philosophie bisher behandelt worden ist, und nach den Maximen, welche sich darüber halb unwillkürlich gebildet haben, muss es ganz in der Ordnung erscheinen, von Philosophenversammlungen keinen Erfolg zu erwarten, ja überhaupt sie für unausführbar zu halten. Seit J. Kant hat eine speculative Götterdynastie die andere vom Throne gestürzt; jetzt kämpfen der Kronprätendenten gar viele gegen einander. Wie kann ihnen die Anmuthung gefallen, mit ihren Gegnern zusammenzutreffen, ja sogar in persönliche Verhandlungen mit ihnen zu treten! Ein Gegner ist aber nach der bisherigen Consequenz jedem Philosophen jeder, der überhaupt ein anderes Princip hat, der nicht sein Anhänger ist oder der von ihm adoptirten Schule. Eine theilweise Anerkenntniss ist ihnen so gut wie keine; es gilt völlig zu siegen, und eine Schule zu bilden, ist höchstes Ziel. Und wenn in der letzten Zeit von solchen Anforderungen und Kämpfen weniger mehr vernommen worden ist, so geschah es nicht darum, weil jene Prätensionen auf Alleinbesitz erloschen wären, sondern weil man müde geworden ist, ihnen Beachtung zuzuwenden.

Ich will nicht von dem übeln Leumund reden, welchen dadurch die Philosophen nach Aussen um sich verbreitet haben. Waren nur die Gegenstände, um die sie rangen, wichtig und bedeutungsvoll, so konnten sie sich des schlimmen Scheines, den sie nebenbei durch die Form ihres Kampfes

erringen mochten, sicherlich gar leicht getrösten, während wir übrigens die persönlichen Auswüchse in jenen Kämpfen weder vertreten noch billigen wollen.

Und in der That nothwendig und folgenreich war jene kampfreiche Epoche, die mit J. Kant in Deutschland begann und inmitten welcher wir selber noch stehen: es konnte kein Schritt ungeschehen bleiben in diesem grossartigen Drama der Speculation, durch welches sich Princip nach Princip von einander ablöste und so ihrer unmittelbaren Erscheinung nach sich in äussern Gegensatz wider einander stellte.

Aber das ist eben die Frage — eine Frage, von der nach meinem Erachten gerade die Zukunft der Speculation, ja das Urtheil über die Zweckmässigkeit von Philosophenversammlungen abhängt —, ob wir jetzt nicht im Stande wären, anders zu verfahren als unsere Vorgänger, ob wir durch die gemeinsame Arbeit der Denker aller Zeiten nicht so viel allgemeingültigen Inhalts uns erworben haben, um von nun an mit Bewusstsein und klarer Vernunfteinsicht zu vollziehen, was in jenen mehr unwillkürlich die innere Macht der Sache bewirkte: statt des äussern Gegensatzes und Widerstreites nämlich den Weg der bewussten Ausgleichung und Ergänzung einzuschlagen? Es sei mir erlaubt, diesen Gedanken in seinen einzelnen Beziehungen hier kürzlich darzulegen.

Die Metaphysik umfasst, wie man weiss, den rein speculativen Gehalt der Philosophie, dasjenige, was nur dem reinen Denken als solchem zufällt, während die Philosophie auf allen andern Gebieten sich mit dem empirischen Wissen berührt. Aber die metaphysische Lehre von den Ur- und Grundbegriffen alles Wirklichen — betrachte man ihren Inhalt als die höchsten subjectiven oder die höchsten subject-objectiven Gesetze alles Daseins, nenne man sie demgemäss transscendentale Urgesetzlehre des Bewusstseins oder nach alter und wieder aufgebrachter Bezeichnung, Ontologie, Metaphysik: immer muss dieser Gehalt als ein er-

schöpfbarer erkannt werden; ja es zeigt sich seine Vollendung zu einem durchaus geschlossenen, vernunftnothwendigen Systeme aller Principien. So wäre es seltsam, wenn im Gebiete dieser metaphysischen Principien, wie freilich Einige behaupten, immer noch Alles zu suchen und gar nichts Gemeingültiges errungen sein sollte in der zweitausendjährigen Arbeit des speculativen Denkens. Wollte man sich daher nicht getrauen auf geradem unmittelbarem Wege eine feste Verständigung zu versuchen, welche ich für meine Person durchaus für möglich halte, so liegt wenigstens in der bisherigen Geschichte der Metaphysik ein indirecter Weg dazu. Es ist dies zwar kein streitloser, aber doch der historischen Objectivität angehörender Boden; was könnte daher besser sich eignen, als diese historisch gefassten metaphysischen Probleme, um in freier Verhandlung durch den wetteifernden Scharfsinn kenntnissreicher und denkender Männer gemeinsam aufgehellt zu werden?

Dennoch wollen wir hier sogleich einen andern Grund nicht verschweigen, ja ihn ausdrücklich anerkennen und zum unserigen machen, der allerdings eine unversöhnbare Spaltung im Principe unter den Philosophen hervorrufen muss. Jede echte mit sich zu Ende gekommene speculative Weltansicht enthält einen ethisch-religiösen Kern, der ihre innerlich bewegende Seele, ihren entscheidenden Charakter in sich schliesst. Die Philosophie ist kein oberflächliches, kalt lassendes Raisonnement; der ganze Mensch, so er überhaupt nur gründlich philosophirt, nimmt an ihr Theil, er begehrt die innerste Zuversicht seines Geistes, seine Einheit und seinen Frieden von ihr zu empfangen. Ob dieser Friede nun der rechte, tiefgründend-unerschütterliche, den Menschen adelnde sei — darauf kommt es an. Und so hat es zu allen Zeiten eine emporrichtende, zum Göttlichen heraufziehende Speculation, wie eine herabdrückende, in die gemeine Realität versenkende Philosophie gegeben. Zwischen diesen beiden besteht unversöhnbare Feindschaft und ein

Kampf auf Leben und Tod in Betreff aller Probleme und aller ihrer Entscheidungen. Kant's ethischer Geist und de la Mettrie's Grundsätze stehen in unausgleichbarem Widerstreite einander gegenüber; das atheistische Système de la nature und Leibnizens Theismus dulden keine Vermittelung. Gleiche principielle Unversöhnbarkeiten walten auch unter den Philosophen der gegenwärtigen Zeit, und auch hier müssen Kämpfe auf Leben und Tod geführt werden. Aber eben deshalb, weil jener tiefliegende, durch alle einzelnen Probleme der Speculation hindurchgreifende Zwiespalt sich jetzt in seine schärfste, concentrirteste Fassung zusammengedrängt hat, um so leichter werden die dazwischenfallenden untergeordneten Differenzen sich nähern oder auf wenige in Gemeinsamkeit zu lösende Grundfragen sich zurückführen lassen. Vielleicht ist mir im Laufe der folgenden Verhandlungen gestattet, einige solche Punkte bestimmter zu bezeichnen.

Aber ein Allgemeineres ist noch zu sagen! Bisher glaubte jeder speculative Denker das System der Philosophie immer wieder von Grund aus neu aufbauen und allein es vollenden zu müssen. So arbeitete er von seinem Principe aus immer ins Universelle hin, keine Beihülfe erwartend und jede Ergänzung ablehnend. So war jeder genöthigt stets wieder von Vorn anzufangen und das oft schon Geleistete von Neuem durchzuversuchen; während, ganz allgemein beurtheilt, offenbar das Umgekehrte als richtiger und vernünftiger erscheint, dasjenige, was von den Vorgängern im Wesentlichen schon recht und gut vollbracht worden ist, nicht noch einmal umthun zu wollen, blos um etwa ihm äusserlich eine andere Gestalt zu geben, — sondern ausdrücklich Bezug darauf zu nehmen und daran, als ein fest Gegebenes, die eigene Leistung anzuknüpfen.

Jeder wird zugeben, dass dieser Grundsatz des wissenschaftlichen Fortschreitens, wie er in den andern Wissenschaften gilt, auch irgend einmal in die Philosophie auf-

genommen werden müsse, als das sichere Zeichen gewonnener Reife und nahender Vollendung. Nur davon könnte die Frage sein, ob jetzt schon der Zeitpunkt gekommen wäre, um jenen Grundsatz mit voller Bestimmtheit in sie einzuführen? Hierüber entscheiden zu helfen, ja die Entscheidung durch sie selber herbeizuführen, sollte das Ziel unserer Versammlungen sein. Gelingt hier uns wirklich eine solche annähernde Verständigung über irgend einen Punkt philosophischen Nachdenkens, gewinnen Alle die freie Ueberzeugung, welche ich z. B. alles Ernstes hege, dass wir uns in unsern verschiedenartigen Lehren und Bestrebungen innerlich weit näher stehen, als der äusserliche Anschein, der obenhin verweilende Ueberblick es erwarten liesse: dann ist der erste umlenkende Schritt zu jenem Ziele geschehen! Aber freilich muss vor allen Dingen diese Maxime der Verständigung mit Entschiedenheit und Vorsatz in das Bewusstsein unserer Philosophen aufgenommen werden; dann erst können sie überhaupt nur die Neigung erhalten und den Blick sich öffnen, um über die äusserlich allein sichtbaren Differenzen hinaus ein tieferes Band der Einheit aufsuchen zu wollen. Bis jetzt freilich, dies müssen wir uns bekennen, scheint weder innere Neigung, noch äussere Gewohnheit die deutschen Philosophen dazu vorbereitet zu haben. Nach dem neuerdings aufgekommenen Gebrauche nämlich werden die frühern Resultate, wenn man ihrer gedenkt, höchstens als überwundene oder zu überwindende Standpunkte aufgewiesen, und jeder neu Auftretende trachtet weit eher danach, seine Ansprüche auf Originalität geltend zu machen, als durch sorgfältige, den Spuren des bisher Geleisteten nachgehende Untersuchungen seinen Ansichten Werth und Begründung zu geben. Und dies vor Allem hat die deutsche Philosophie in das verworrene Chaos versenkt, durch dessen Anblick sie dem Einen zum Aergernisse, dem Andern zur Thorheit geworden ist.

Jene sprungweis willkürlichen Versuche, überhaupt alles

dergleichen willkürliche Philosophiren auf gutes Glück, wie wenig geziemt es der besonnensten Wissenschaft, wie sollte es längst schon verschwunden sein vor dem positiven, aufbauenden Geiste, zu welchem die neuere philosophische Kritik sich ausgebildet hat!

Auch dies ist, wenn wir nur uns besinnen wollen, als gemeinsame Errungenschaft unserer Zeit anzuschlagen, dass man einsieht, wie das Neue nicht blos aus der „Ueberwindung" des Alten, sondern aus eigentlicher Bewahrung und Weiterförderung desselben zu erwachsen habe. Leibnizens gewichtvolle Winke, wie er in allen ältern Philosophien Momente der Wahrheit finde, welche ihm auf ein umfassendes Ganze deuteten, seine eigene grossartige Probe einer wahrhaft aufbauenden, das Ungenügende weiter führenden Kritik über Locke's berühmtes Werk blieben unbeachtet bei seinen Zeitgenossen und nächsten Nachfolgern. Kant's methodische Gründlichkeit knüpfte mit dem eigenen Systeme genau an seine Vorgänger an und befolgte so das Gesetz der stetigen Entwickelung. Zugleich aber riss sein genialer Geist ihn in eine völlig neue, epochemachende Bahn hinein: ohne es direct und ausdrücklich auszusprechen, bereitete er eine grundveränderte Ansicht über das Verhältniss der Philosophie zu ihrer Geschichte und über die Gemeinschaft unter den Philosophirenden. Wenn er behauptete, dass durch den transscendentalen Idealismus der philosophische Geist der Menschheit aus den Knaben- und Jünglingsjahren in die Epoche der männlichen Reife getreten sei, so hat er damit nur das Princip der Besonnenheit gemeint, welches in der Philosophie nicht anders fortschreitet, als mit bewusster Umschau über die Gesammtheit ihrer Leistungen. H. H.! was uns hier zusammenführt, der Vorsatz grösserer Gemeinsamkeit und regern Zusammenwirkens, er ist aus dem echtesten Geiste jenes grossen Denkers hervorgegangen, der mit unbestechlichem Blicke das Wahre vom Falschen und Scheinsamen abzuscheiden wusste. Dies allein schon, die Ueber-

einstimmung mit Kant's Geiste, kann uns die Zuversicht geben, hier auf rechten Wegen zu wandeln.

Mögen endlich über die Bedeutung von Hegel's System und die Wahrheit seiner Methode noch so verschiedene Urtheile obwalten, das Verdienst werden ihm auch seine Gegner zugestehen, dass er jenem Kant'schen Principe vorwaltender Kritik und besonnener Umschau in einer bestimmten Rücksicht einen concretern Sinn und eine reichere Bedeutung gegeben habe. Seit Hegel ist die Anforderung aufgestellt worden: dass jedes neue System sich als die vermittelnde Wahrheit der in den vorhergehenden Systemen einzeln herausgebildeten Gegensätze zu erweisen habe. Noch tiefer und bedeutungsvoller fasste er die ganze Geschichte der Philosophie als das in seine einzelnen Momente zerlegte System der philosophischen Wahrheit selbst —: als das Ursystem der Speculation in seinem zeitlich sich verwirklichenden Ablaufe.

Beseitigt man hierbei die Starrheit eines Nebengedankens, welcher sich aus Hegel's anderweitigen metaphysischen Prämissen hier angereiht hat, dass es nur ein ganz objectives, unpersönliches Denken sei, welches jene Systeme hervortreibt und ohne eigentliches Zuthun der Individualität in nothwendigen dialektischen Phasen abläuft, lässt man statt dessen auch hier das Princip der Persönlichkeit zu seinem Rechte, so zeigt sich dann erst Hegel's Gedanke in seiner Fruchtbarkeit und Wahrheit. Die freien forschenden Geister weben immer reicher und umfassender das Gebilde der Speculation, das Reich der Wahrheitserkenntniss; es ist die Geschichte der Philosophie. Aber deshalb sind sie stets darin auf die bewusste Gemeinschaft angewiesen. Denn die Geschichte der Philosophie ist weder der untrüglich in sich fortschreitende dialektische Process eines absoluten Denkens — gar viele Abwege und Irrthümer sind vielmehr in ihren Annalen verzeichnet —, noch ebenso wenig das stets ungewiss bleibende Streben nach fester Erkenntniss und die

ewige Unruhe eines nach Wahrheit nur dürstenden Geistes; sondern sie ist ein unendlich höheres und reicheres Dritte: die objective Wahrheit, in der wir leben und sind, die allgegenwärtig und alldurchdringend uns umgibt, tritt immer tiefer und umfangreicher ein in unsern erkennenden Geist, aber nach verschiedenen Seiten und Richtungen, der eigenthümlichen Begabung jeder Individualität gemäss, welche eben dadurch mit den andern zu einer erkennenden Gemeinschaft, zum Pandämonium einer wissenschaftlichen Geisterwelt zusammenwächst, dass, was dem Einzelnen zu schauen versagt ist, er in der Gemeinsamkeit der Andern aufsuche.

Deshalb ist es nothwendig, dass irgend einmal eine philosophische Epoche komme, in der nicht trotz der verschiedenen Systeme, sondern gerade um dieser unvermeidlichen Verschiedenheit willen, die Forderung der Gemeinschaft mit ausdrücklichem Bewusstsein geltend gemacht werde, wo Jeder dem Andern in freier Verständigung hinzubringt, wessen er bedarf, und das Gleiche von ihm zurückempfängt; wo die Selbstkritik mit der Kritik der Andern stets Hand in Hand geht. Nichts aber verhindert, H. H., dass diese Epoche nicht von jetzt, vom heutigen Tage an beginne und mit voller Entschiedenheit von den hier Vereinigten zu ihrem Panier erhoben werde! Gewiss ist, dass dies allein eine Auffassung der Philosophie wäre, wie sie ihrer Reife in der gegenwärtigen Zeit und der Höhe ihrer geistigen Interessen angemessen ist. Dies allein auch vermöchte die so tief gesunkene Achtung vor der Philosophie und ihren Bestrebungen in der öffentlichen Meinung wieder neu zu beleben und eine heilsame Umkehr des Urtheils zu bewirken. Das grössere Publikum — bekennen wir es uns aufrichtig — befindet sich jetzt in einem analogen Verhältnisse zu uns, wie Goethe es einst aussprach: „dass er die Philosophie niemals zu entbehren, mit den einzelnen Philosophen sich aber niemals zu einigen vermöge“.

Man vertraut der Philosophie überhaupt nicht mehr,

weil die einzelnen Philosophen sich keineswegs vertrauenerweckend benommen haben. Und in gewissem Masse müssen wir die Schuld bekennen — die Schuld zwecklosen Streitens, eigensinnigen Rechthabens —, die aber weit mehr in alten übeln Angewöhnungen ihren Grund hat, als in tiefgreifenden Gegensätzen und sittlich unvermeidlichen Antipathien.

So eröffnet sich uns von der einen Seite das reichste Gefilde gemeinsamen Zusammenwirkens, dessen Initiative von unsern Versammlungen ausgehen könnte; ich meine das grosse Gebiet der Geschichte der Philosophie. Wie jeder Kenner dieser Studien bezeugen kann, fehlt es uns durchaus noch an einer gründlich-objectiven Darstellung derselben im Grossen und Ganzen, ja geradezu ist hierin das Meiste erst noch von der Zukunft zu erwarten. Dennoch übersteigt die Aufgabe einer solchen umfassenden Geschichte der Philosophie die Kräfte des Einzelnen; hier kann nur die freie Gemeinsamkeit rascher ans Ziel führen, nicht jedoch in der bisherigen Form blos zufälliger Beziehungen, die jeder Forscher auf den andern nimmt, sondern eines bewussten und planvollen Ineinandergreifens.

Erst vor kurzem haben wir tiefer und richtiger in den innern Zusammenhang der hellenischen Philosophie uns hineindenken lernen. Eine bisher ungeahnte Fülle des Stoffs eröffnet sich uns in der indischen Philosophie, deren Quellen kaum noch uns eröffnet worden sind. Jeder weiss ferner, wie lückenhaft unsere Kenntniss der Philosophie des Mittelalters noch ist. Aber auch die neuern Systeme, seit Cartesius bis auf die gegenwärtige Zeit hin, sind weit mehr kritisch besprochen, verglichen, mannichfach combinirt worden, indem man mancherlei Deutungen und Voraussetzungen von hintenher in sie hineingetragen hat, als dass wir eine durchaus richtige und gründlich erschöpfende Darstellung derselben besässen.

So ist es noch eine wichtige Anforderung an die Gegen-

wart, in vollständigen, die Systeme mit speculativem Geiste nachdenkenden Umrissen uns ein getreues Abbild der speculativen Vergangenheit zu geben — eine Fundgrube der höchsten Gedanken der Menschheit, zur Lehre und Orientirung für jeden weiterforschenden Geist, da freilich die höchsten Leistungen der Speculation noch in ihrer Zukunft liegen. Es wäre daher eine der würdigsten Beschäftigungen der ersten Philosophenversammlung oder einer der künftigen, wenn vielleicht dort die Hauptkenner dieses Faches vollständiger beisammen wären als jetzt, eine Uebersicht des bisher Geleisteten zu geben und auf die wichtigsten Lücken hinzuweisen, die noch auszufüllen sind. Und hier wäre die Bemerkung anzuschliessen, dass wir uns dadurch mit den französischen Philosophen in nächste Berührung setzen würden, deren eigenthümliche und grösste Verdienste gegenwärtig in einer quellenmässigen Bearbeitung der Geschichte der Philosophie bestehen.

Ich komme zu einem zweiten, noch wichtigern Gegenstande, über welchen ein Einverständniss unter den Philosophen zu erringen, jetzt möglicher scheint als je, weil sich in den verschiedenen Lehren schon ungesuchte Anknüpfungspunkte eines solchen Einverständnisses gebildet haben. Nachdem jenes tumultuarische Philosophiren in vermeintlich genialen Umrissen und Aperçus, jenes Construiren des Universums vom Standpunkte des Absoluten mit Recht in Misachtung gekommen ist, nachdem ebenso entschieden das behauptete Zusammenfallen des speculativen Begriffs mit dem absoluten göttlichen Denken sich als eine unbegründete und übereilte Hypothese erwiesen hat: seitdem stimmen alle selbständigen Forscher der Gegenwart darin überein, hiermit wiederum den Kant'schen Geist in ihre Mitte zurückführend: wie bei einer systematischen Behandlung der Philo sophie nur von der Erledigung der methodischen Vorfragen, kurz von der Lösung des Erkenntnissproblems anzuheben sei, ehe die Begründung irgend eines metaphysischen

Princips mit Sicherheit erwartet werden könne. Wie aber in der nothwendigen Lösung jener methodischen Probleme zugleich die Veranlassung eines tiefern Einverständnisses für uns gegeben sei, dies sei mir erlaubt noch kurz anzudeuten.

Wie schon Aristoteles zeigte, gibt es eine doppelte Reihe von Aufgaben der Wissenschaft. Die erste ist darauf gerichtet: das Seiende, Reale überhaupt in seinem objectiven Wesen zu erkennen — die theoretische Function der Wissenschaft. Zugleich aber soll durch menschliche Freiheit, zufolge eines innern Vorbildes, einer Idee, erst hervorgebracht werden, was schlechthin noch nicht ist, aber ebenso schlechthin sein soll, und was erst durch Freiheit zu entstehen vermag: die zweite, auf das Praktische gerichtete Function der Wissenschaft.

Aber diese zweite Reihe von Erkenntnissen kann nur auf der ersten gründen. Was die eigentliche Natur der Ideen, auch der praktischen Ideen sei, ist eine ganz nur theoretische Frage. Mithin wird alle systematische Philosophie stets wieder auf jenes erste Problem des Erkennens, als den gemeinschaftlichen Ausgangspunkt zurückgewiesen.

Was wäre jedoch das eigentliche Resultat der bisherigen Erkenntnisstheorie und philosophischen Methodenlehre? Mir scheint es ein sehr gewisses und folgenreiches; ich glaube es daher, eben im Interesse der angestrebten Gemeinsamkeit, hier aussprechen zu müssen, der folgenden Debatte natürlich überlassend, ob sie es bestätigen oder verwerfen werde, noch dazu, da von einem andern verehrten Mitgliede dieser Versammlung eine besondere Verhandlung über diesen Gegenstand angekündigt worden ist.

Was heisst systematisches Denken und was bedeutet überhaupt die vielfach geforderte objective Methode in der Wissenschaft? Offenbar wollen wir die Dinge nicht erst durch unsere speculative Thätigkeit in ein von uns erfundenes System aneinander fügen, gleichwie der gelehrte

Erforscher der Rechtsquellen aus den einzelnen Gesetzen des Corpus juris oder des deutschen Rechts erst eine zweckmässige Zusammenordnung derselben herausbringt, was unter diesen Bedingungen freilich nach verschiedenen Gesichtspunkten geschehen und höchst verschiedene Systeme vom römischen oder dem deutschen Recht erzeugen kann, dergleichen wir auch in der That besitzen; sondern das vielmehr ist unsere Voraussetzung dabei, mögen wir derselben und ihrer tiefern Begründung auch nicht immer vollständig bewusst geworden sein, dass nur darum die Dinge einem systematischen Gedankensysteme sich einfügen lassen, weil in ihnen ursprünglich schon der Begriff das Gestaltende ist, welchen der schöpferische Geist in sie gelegt hat. All unser denkendes Erkennen, in Speculation wie in Empirie, ist durchaus nur ein nachdenkendes Wiederbewusstwerden jenes ursprünglichen, den Dingen eingepflanzten Begriffes, und nur dadurch werden sie für uns erkennbar, durchdringlich unserm Denken, weil sie urgedachte sind vom göttlichen Geiste. Unsere Speculation daher, wie die Erfahrungswissenschaft, will sich nur hineindenken in dies objective System der Dinge, wie es das göttliche Urdenken entworfen, der göttliche Wille es verwirklicht hat, und wie es sichtbar und als einziger Inhalt alles objectiven Erkennens vor uns liegt.

Wenn daher die neuere Naturforschung den frühern erkünstelten Systemen und Eintheilungen der Naturgegenstände überall das „natürliche System“ der Pflanzen, der Thiere substituirt hat, was meinte sie Anderes mit jenem treffend gewählten Ausdrucke, welche andere Aufgabe stellte sie sich, als den göttlichen Urgedanken der Pflanze, des Thieres, welchen der schaffende Geist in unendlich sinnvollen Umbildungen durch die geordnete Gliederung der Pflanzen- und Thiergeschlechter hindurch verwirklicht hat, für die denkende Erkenntniss herauszuläutern? Und die metaphysische Speculation, wenn sie sich richtig versteht,

wenn sie wahrhaft zurückgeht auf den tiefsten Grund ihrer eigenen Möglichkeit, was will sie Anderes als jenes Ursystem des Universums, jene schöpferischen Grundgedanken sich zum Bewusstsein bringen, welche die ewigen Angelpunkte und Urgesetze im unendlichen Wechsel des Daseins sind? Für beide aber, für Speculation wie für Erfahrung, muss es in unwiderstehlicher Klarheit gewiss werden, wie sie als die Beute ihres mühsamen Ringens, als den begeisternden Lohn ihres Forschens eben nur die Erkenntniss der ewigen Gedanken davontragen wollen, welche Gott in die Welt ausgesprochen. Dieser Verkehr mit dem göttlichen Geiste, mit seiner objectiv gewordenen Weisheit im Universum, ist der eigentliche Trieb und die Sehnsucht alles Erkennens, der vielleicht ihnen selber verborgene Grund jeglicher Begeisterung des Forschens und jeder theoretischen Wissbegier!

Auf dieser Höhe, zu welcher der absolute Idealismus die Wissenschaft unserer Zeit erhoben hat, verschwindet nun, richtig verstanden, der zerreissende Widerstreit zwischen Erfahrung und Speculation, und die wechselseitige Verschmähung, in welcher beide sich überboten haben; denn durch jene Einsicht wird jede Form des Erkennens geheiligt, weil jede dem höchsten Gegenstande zugewendet ist. Mit Unrecht scheinen die empirischen Forscher zu glauben, dass die wahre Speculation die Erfahrung überspringen zu können meine. Sie hat lediglich in dieser ihre Voraussetzung und ihren Ausgangspunkt. Nur der specifische Unterschied besteht zwischen beiden Erkenntnissweisen, dass die Speculation im Unmittelbaren, Empirischen, zugleich ein Allgemeines, Göttliches erblickt und diesen Zusammenhang mit dem Einen in allen einzelnen Erscheinungen aufzuweisen strebt, während der empirischen Forschung, welche wir eben darum die sinnige, vorandeutende nennen können, es aufgegeben ist, den Reichthum der Unmittelbarkeit selber zu erschöpfen und den Pulsschlag der Idee darin bis in ihre

äussersten Verzweigungen zu verfolgen. Und so besteht zwischen Naturforschung und Speculation kein Zwiespalt, sondern ein heiliges Bündniss.

So nun aber in jener Erkenntnissweise ein Princip niedergelegt ist, welches die bisher divergenten Bestrebungen von Speculation und Erfahrung zu versöhnen und über ihre unentbehrliche Wechselwirkung klar zu verständigen vermöchte: sollte dies Princip nicht gleiche Versöhnung zu verbreiten im Stande sein unter den Philosophirenden selbst? Was eigentlich uns entzweit, ist gerade das Eigengemachte, die Subjectivität liebgewordener Meinungen, in denen wir, wenn immerhin das Wahre, doch nur das Wahre in einer persönlich uns angehefteten Form erblicken, über welche wir keineswegs uns zu erheben vermögen. Von diesem Meinungswesen, welchem wir bisher grossentheils verhaftet geblieben, kann nur die lebendige Einsicht uns retten, dass das sogenannte Selbstdenken, das willkürliche Zurechtlegen der Dinge in eigenen Systemen das völlig Verkehrte, oder wenigstens Ueberflüssige sei, dass die Versenkung in den objectiven Zusammenhang der Dinge der einzige Quell aller Wahrheit und Gewissheit für ihre denkende Verknüpfung sein könne.

Ist aber einmal diese Einsicht mit überschwenglicher Klarheit angebrochen, so wird auch das tiefe Bedürfniss nach wissenschaftlicher Gemeinschaft sich nicht länger zurückhalten lassen; denn dann erkennt ein jeder Denker, wie es das Schwierigste sei, jedes Problem in seiner ganzen objectiven Reinheit und Schärfe aufzufassen, überhaupt *sein* Denken dem ursprünglichen Denken, dem objectiven Urgedanken gleich zu machen. Hier begehrt gerade der von ruhiger Einsicht Geleitete die ergänzende Gemeinschaft und empfängt erhöhter und selbstgewisser aus ihr zurück, was er selber zu bieten vermochte.

Was aber auch im Gebiete des Idealen, im Praktischen des Staats, des Gemeindelebens, der Religion zu erstreben sei, das wird erst dann in voller Tiefe und mit ganzer Frei-

heit erkannt werden können, wenn wir auf dem Wege der Idee und auf dem ebenso lebendigen und inhaltsreichen der Geschichte jene göttlich objective Wesenheit in allen Geistern theils erkannt, theils aber auch ihr äusseres Anerkenntniss erkämpft haben. In Beidem, in der theoretischen wie praktischen Anerkenntniss des Göttlichen einer jeden Individualität, liegt allein das Unterpfand einer bessern Zukunft unserer Zeiten. Dies ist der Punkt, wo nicht nur in der Theorie Freiheit und Nothwendigkeit ihre tiefste Ausgleichung finden, sondern wo auch im Ablaufe der Weltgeschichte für die Völker, für die Menschheit allein Versöhnung und Befriedigung zu finden ist. Wo dies göttliche Princip in den Geistern zum Selbstverständniss gediehen, da ist ihnen Gesundheit und Freudigkeit des Daseins errungen; wo es zu seinem unbedingten Rechte gelangt, da erst ist für die allgemeinen Zustände innere Dauer gegründet. Wenn aber auch nur die Einsicht davon überall hindurchgedrungen wäre, so würden die Schranken aller zufälligen Unterschiede verschwinden, und das innerlich einigende Band der Geister, höchste Anerkennung jeder geistigen Begabung, würde seinen Triumph feiern. Aber der Wissenschaft, und vor allem der höchsten, geziemt es, davon ein Beispiel zu geben.

So sei denn unsere erste Versammlung unter günstigen Vorbedeutungen, mit versöhnlichem Geiste, mit dem ernsten Vorsatze parteiloser Gründlichkeit eröffnet. Schon dann wäre ein nicht Unwichtiges geschehen, der erste Schritt zu einem freien Bunde wäre gethan, wenn wir mit dem Vorsatze auseinander gingen, dass wir vereinigt weiter zu streben haben. Noch wichtiger wäre es jedoch, wenn sich uns dabei die unauslöschliche Gewissheit aufdrängte, dass das wahrhaft und objectiv Vereinigende nur darin zu finden sei, den schöpferischen Gedanken nachzuforschen, die Gott

in die endliche Welt ausgesprochen hat. Vor der Grösse dieser Einsicht würde die Sprödigkeit des selbstbeliebigen Meinens ebenso im eigenen Bewusstsein verschwinden, wie sie an sich vergänglich und bedeutungslos ist im objectiven Walten der ihrer selbst gewiss werdenden Wahrheit. Die Wissenschaft, die uns bisher durch unsere Meinungen entzweit hat, wäre dann durch ihre Einsichten das festeste Band der Gemeinschaft geworden, und die innigste Religion, der freudigste Cultus des göttlichen Wesens.

Statuten

der

Philosophenversammlung

berathen und abgeschlossen zu Gotha

am 24. September 1847.

§. 1.

Zweck der Philosophenversammlung ist, durch persönlichen Verkehr der Theilnehmer unter einander und durch wissenschaftliche Vorträge und Berathungen die Gemeinsamkeit der philosophischen Bestrebungen zu fördern und zugleich über die verschiedenartigen Resultate und Richtungen derselben eine rasche und lebendige Orientirung zu bewahren.

§. 2.

Die active Theilnahme an den Versammlungen durch Vorträge und Debatten steht allen In- und Ausländern frei, welche sich durch wissenschaftliche Thätigkeit in der eigentlichen Philosophie oder in den mit ihr zusammenhängenden Fächern schon bewährt haben. Doch ist es dem Vereine auf den Vortrag des Vorsitzenden gestattet, auch Personen ausserhalb dieses Kreises zuzulassen.

§. 3.

Ein jedes Mitglied trägt vor seiner Theilnahme an den öffentlichen Versammlungen seinen Namen in das Album des Vereins ein, welches von dem derzeitigen Vorsitzenden aufbewahrt wird.

§. 4.

Zu Gegenständen der Berathung können Fragen und Probleme aus allen Theilen der Philosophie und ihrer Geschichte gemacht werden. Die Verhandlung über kirchliche und politische Zeitfragen als solche ist dagegen ausgeschlossen.

§. 5.

Die Versammlung erwählt vor dem Beginne ihrer eigentlichen Verhandlungen einen Vorsitzenden und einen Stellvertreter desselben zur Leitung der Geschäfte.

Ausserdem werden demselben durch Wahl zwei oder drei Protokollführer beigegeben.

§. 6.

Wer einen Gegenstand in den Sitzungen entweder in der Form von Thesen (§. 10) oder in zusammenhängendem Vortrage zur Verhandlung bringen will, hat zuvor — und zwar spätestens vor dem Schlusse der vorhergehenden Sitzung — dem Vorsitzenden davon Anzeige zu machen und ihm vom Inhalte im Allgemeinen Kunde zu geben. Bei zweifelhaften oder streitigen Fällen kann der Vorsitzende das Gutachten des Vereins einholen.

§. 7.

Der Vorsitzende bestimmt den Anfang und das Ende der Sitzungen, leitet die Verhandlungen und hat namentlich das Recht, das Wort zu verleihen und zu versagen.

§. 8.

Bei allen Beschlüssen der Versammlung entscheidet einfache Stimmenmehrheit. In der Regel wird, zur Ersparung der Zeit, durch Aufstehen und Sitzenbleiben abgestimmt.

§. 9.

Die Rede soll zunächst zur Debatte anregen. Deshalb wird zuversichtlich erwartet, dass kein Redner seine Vorträge zu einer übermässigen Länge, wenigstens nicht über eine Stunde, ausdehne.

§. 10.

Es können auch von den Mitgliedern blosse Thesen aufgestellt und zum Gegenstand der Verhandlung gemacht werden.

§. 11.

Jeder Gegenstand kann in der Regel nur einmal während einer Versammlung erörtert werden. Blos in dem Falle findet eine Ausnahme hiervon statt, wenn der Gegenstand an Berichterstatter gewiesen ist und die Versammlung noch vor ihrem Schlusse den Bericht zu vernehmen wünscht.

§. 12.

Die Protokolle jeder Sitzung werden beim Anfang der nächsten Sitzung vorgelesen und von der Versammlung genehmigt.

§. 13.

Am Abend vor der ersten öffentlichen Versammlung findet eine vorbereitende Sitzung statt, und der öffentlichen Sitzungen sind drei. Der

Zeitpunkt und der Ort der jedesmaligen nächsten Zusammenkunft wird von der Versammlung immer in ihrer vorletzten Sitzung entschieden, und der Vorsitzende und sein Stellvertreter für die künftige Versammlung gewählt. Der Letztere soll wo möglich an dem Orte der Versammlung wohnhaft sein. Beide werden bei den betreffenden Behörden die nöthigen Schritte veranlassen, auch die sonstigen Vorkehrungen zur Aufnahme der Versammelten treffen und zugleich bei Zeiten die Einladungen ergehen lassen.

VI.

Ueber
den Unterschied zwischen ethischem und naturalistischem Theismus;

mit Bezug auf „Fr. W. J. von Schelling's sämmtliche Werke". Zweite Abtheilung. Erster Band. (Stuttgart und Augsburg 1856.)

Vorwort.

Die Massregel, dem nachfolgenden kritischen Aufsatze durch einen besondern Abdruck grössere Verbreitung und Einwirkung zu verschaffen, wird hoffentlich in der Wichtigkeit des darin besprochenen Gegenstandes ihre Rechtfertigung finden. Schelling hat, nach mehr als vierzigjährigem Schweigen, das längst erwartete „letzte Wort“ gesprochen. Die Grossartigkeit, Kühnheit und Tiefe der darin gebotenen Weltansicht fordert jeden selbständigen Denker auf, sich zu ihr in ein bestimmtes Verhältniss zu setzen und was etwa darin zum künftigen Ausbau des Systems der Wahrheit Dauerndes enthalten ist, zur allgemeinen Anerkenntniss zu bringen. Dies ist die hauptsächlichste Absicht der kleinen Schrift.

Einen polemischen Ton auch diesmal gegen den verewigten grossen Denker anschlagen zu müssen, dem die Wissenschaft so unendlich viel Anregendes verdankt, hat mir Ueberwindung gekostet; was die lange erwogenen Gründe waren, um meine Bedenken auch gegen diese letzte Gestalt der Schelling'schen Lehre nicht zurückzuhalten, ist in der Abhandlung selber gesagt. Ich weiss den Geist tiefer Wahrheit, der den Hintergrund dieser Lehre bildet, sehr wohl von der vielleicht ungenügenden Form zu unterscheiden,

welcher Schelling nach meinem Urtheil auch diesmal nicht ganz sich hat entwinden können. Jener ist es, welcher bei allen zum Theil tiefgreifenden Differenzen mich desto stärker mit ihm einigt, und derselbe wird gerade an den Differenzen um so heller und siegender hervortreten.

Im Juli 1856.

Der Verfasser.

Bekanntlich wirft man der gegenwärtigen philosophischen Literatur nicht ohne Bitterkeit vor, dass sie, bei allem Reichthum an neuen Werken, doch desto ärmer sei in Betreff des Gedankenwerthes und der Originalität ihrer Forschungen. Ja theils höhnend theils bedauernd hat man schon ausgesprochen, dass es überhaupt vorüber zu sein scheine mit der philosophischen Productionskraft des Zeitalters *), während Andere gerade darin einen Vorzug desselben erblicken, dass die Philosophie nunmehr auf ihre Vergangenheit zurückgehe und ihre frühern Standpunkte historisch-kritisch recapitulire. Wenn wir jene Thatsache der geringen Fruchtbarkeit an eigentlichen Originalwerken, wie billig, anerkennen — was in Wahrheit jedoch zu keiner Zeit sich anders verhielt, denn Werke von epochemachendem Werthe können und sollen nur seltene Ausnahmen sein —: so müssen wir dennoch das darauf gegründete allgemeine Urtheil geradezu Unrecht nennen und entmuthigend für die Bestrebungen der Denker der Gegenwart. Es ist nicht wahr, dass es dieser Gegen-

*) Auch Schelling in dem obengenannten Werke (S. 589) behauptet, „dass die deutsche Philosophie in der letzten Zeit mit unseliger Unproductivität geschlagen worden sei". Nach dem ganzen dortigen Zusammenhange und nach seinen sonst bekannten Aeusserungen datirt er jedoch diese „letzte Zeit" seit dem Hervortreten des Hegel'schen Systems, welches er in genugsam deutlichen Anspielungen als die Verseichtigung des seinigen bezeichnet. Der innere Grund dieser und ähnlicher Urtheile über seine philosophischen Zeitgenossen wird im Folgenden näher erhellen.

wart an neuen und durchaus eigenthümlichen speculativen Richtungen fehle; und es wird sogar zur Pflicht, den dreisten Versicherungen Unkundiger gegenüber dies laut und entschieden auszusprechen. Die Hoffnung der Feinde der Philosophie, dass mit dem Sturze des Hegel'schen Systems alle Speculation dahin sei, dass der Empirismus im unbestrittenen Alleinbesitze der Wissenschaft bleibe, wird sich bald als ein voreiliges Triumphgeschrei erweisen; und wie kurzsichtig ist es überhaupt, in dem Absterben der alten philosophischen Autoritäten einen Untergang der Philosophie selber zu sehen, welche im Gegentheil jetzt unter ganz andern methodologischen Bedingungen und Bildungsansätzen zu einem neuen Aufschwunge sich rüstet.

Es wird wohlgethan sein, auch für die folgenden Verhandlungen, einige Andeutungen darüber zu geben, wie wesentlich seit Hegel der philosophische Stand der Dinge sich verändert hat. Zuvörderst ist durch eine besonnenere Erkenntnisstheorie das Verhältniss zwischen Speculation und Erfahrung, überhaupt zwischen den Gebieten des Apriori und Aposteriori, ein völlig anderes und klareres geworden: das voreilige aprioristische Deduciren der alten Systeme in Gebieten, wo allein die sorgsam durchforschte Erfahrung das Material der Untersuchung darbieten kann, wird ebenso von der Philosophie für ein abenteuerliches Beginnen erklärt, als nur die Gegner der Speculation ihrerseits es zu thun vermögen; und wenn Gruppe in seiner neuesten Protestation gegen die Philosophie *) dies als das wirksamste Argument gegen die alten Systeme geltend macht und wiederholentlich das Baconische Princip der Induction und eine Reform der Logik uns empfiehlt: so hätte der scharfsinnige Mann erfahren können, wenn es ihm gefallen hätte, in einigen Lehrwerken der neuesten Zeit sich umzuthun, dass die

*) Gegenwart und Zukunft der Philosophie in Deutschland (Berlin 1855).

Philosophie der Gegenwart dies recht gut weiss und nach der gleichen Seite hin längst geltend gemacht hat, ohne in seine Verzweiflung an der Speculation im geringsten einzustimmen.*)

Aber auch was die eigentlich metaphysischen Principien betrifft und die Ansätze zu neuen Systemen, die das Recht einer Zukunft beanspruchen dürfen, so ist selbst darin die Zeit nicht so unproductiv, als man sie auszugeben sucht. Die Bahnen und Ausläufe, welche von dem Herbart'schen System aus begonnen haben, sind noch weit von ihrem letzten Ziele entfernt. Andererseits wird man kaum zu leugnen wagen, dass das Princip des „concreten Theismus“, zu welchem eine Reihe selbständiger Denker sich bekennt, gerade von Hegel aus ein völlig neues und wissenschaftlich berechtigtes sei; noch weniger wird man behaupten wollen, dass es eine wissenschaftliche Widerlegung erfahren oder bisher überschritten worden sei.

Aber auch die von verschiedenen Seiten eingeleiteten psychologischen Untersuchungen enthalten ein ganz neues Bildungselement für die Philosophie, indem eine eindringendere Untersuchung über das Wesen des menschlichen Geistes so viel Aufschlüsse verspricht für die Lösung der tiefsten Probleme der Speculation, dass eine allgemeine Rückwirkung auf die metaphysische Weltansicht dabei nicht ausbleiben kann. Und selbst dem Hindrängen der Zeit auf Empirie und Sinnenerfahrung wollen wir eine gewisse Neuheit und Berechtigung nicht absprechen; ist es doch der dunkle Drang nach anschaulicher Wirklichkeit der Begriffe, die Abneigung gegen alle unklaren Transscendenzen und Begriffshypostasen, welche bis auf Kant hin und auch seit Kant nicht selten das eigentlich Hemmende und Irreleitende für die Philosphie geworden sind.

*) Referent darf statt alles Weitern nur an dasjenige erinnern, was er bei der Besprechung von Prantl's „Neuem Anthropologismus“ in seiner Zeitschrift (XXIII, 143 fg.) bereits nachgewiesen hat.

Was dagegen der philosophischen Gegenwart entschieden abgeht, ist die Herrschaft eines einzelnen Systems. Wir müssen darin jedoch aus Gründen, welche wir noch kürzlich ausführlich motivirten *), einen entschiedenen Vorzug und ein neues charakteristisches Zeichen erblicken, dass die Philosophie in ein reiferes Bildungsstadium eingetreten sei. Indess hat sich die Strömung der allgemeinen Aufmerksamkeit allerdings von ihr abgewandt. Die Philosophie gehört nicht mehr zu den Tagesinteressen der Gebildeten. Sicherlich verliert sie selber dadurch Nichts, weder an ihrem Werthe, noch an innerer Zeugungskraft, wenn die Anlage dazu sonst vorhanden; wohl aber büsst die allgemeine Bildung bei jenem Ignoriren ein wichtiges, durch Nichts zu ersetzendes Ferment geistiger Läuterung und Erhebung ein. Man höre daher auf, die Philosophie dessen zu beschuldigen, woran lediglich die kaltsinnige Gleichgültigkeit der tonangebenden Führer der Zeit die Schuld trägt.

Aber auch an neuen und wichtigen philosophischen Einzelwerken bietet die Gegenwart einen grössern Ueberfluss, als man zu seiner Bildung zu verwenden sich bereit oder befähigt zeigt. Wir haben auch in der letzten Zeit mehr als ein Werk von entschiedener Bedeutung erhalten, ohne finden zu können, dass ihm die angemessene Beachtung zu Theil geworden sei. In einen Sumpf, wie Goethe sagt, macht auch der stärkste Wurf noch keine Ringe! Hier bezeichnen wir nur zwei solcher Werke: H. Weisse's philosophische Dogmatik (Leipzig 1855) und die oben angeführten Schelling'schen Vorlesungen. Hat man jenem Werke, welches nicht blos theologischen Inhalts ist, sondern die wissenschaftliche Begründung einer tiefsinnigen und reich durchbildeten philosophischen Weltansicht enthält, die verdiente allgemeine Beachtung zugewendet? Wir haben uns bis jetzt

*) „Ueber Herbart's psychologisches Princip und seine allgemeine Bedeutung für die Seelenlehre", in meiner Zeitschrift, XXVII, 260 fg.

vergebens danach umgesehen. Was das zweite Werk betrifft, welches — die Wahrheit der Resultate ganz unentschieden gelassen — an Originalität, Tiefe und Gedankenreichthum den frühern Schriften Schelling's würdig zur Seite steht, ja nach unserm Urtheil an innerer Reife und sorgfältiger Durchbildung des Einzelnen überragt: wird die Gegenwart seinen reichen Inhalt als Anregung benutzen, um eine Fülle von wichtigen anthropologischen, culturgeschichtlichen, mythologischen Fragen, von den eigentlich philosophischen Problemen ganz abgesehen, unter neuen Gesichtspunkten zu betrachten? Wir wünschen es, aber wir erwarten es nicht; denn die gegenwärtigen Fachuntersuchungen zersplittern sich dergestalt principienlos ins Einzelne, dass die nothwendige innere Wechselbeziehung, welche sie alle im Zusammenhange einer stets anzustrebenden Gesammtwissenschaft finden müssen, völlig und bis auf die letzte Spur vergessen ist. Je unentbehrlicher, bei der unübersehbaren Fülle heterogenster Einzelheiten, als vereinigendes wie gemeinsam orientirendes Band die feste Grundlage irgend einer philosophischen Weltansicht jetzt werden müsste, wie eine solche zu ihrer Zeit die Kantische, später die Schelling'sche Philosophie allerdings darbot — und gewiss nicht zum bleibenden Nachtheil der positiven Wissenschaften —: mit desto grösserer Scheu wendet man sich jetzt von allen allgemeinern Principienfragen hinweg, weil man glaubt, damit sogleich die feste Handhabe der „Erfahrung" zu verlieren; als ob man in jenem Chaos vereinzelter Notizen wirklich Erfahrungen vor sich hätte! Denn schon um die Natur im Einzelnen richtig zu befragen, bedarf es der Einsicht eines grössern Naturzusammenhangs.

Wie durchaus entgegengesetzt die Denkweise zu Anfang dieses Jahrhunderts war, davon legt unter anderm auch der soeben erschienene philosophische Briefwechsel zwischen Fichte und Schelling ein sehr beredtes Zeugniss

ab.*) (Da Referent sich nur als Herausgeber zu demselben verhält, so glaubt er ohne Anstand hier ihn erwähnen zu dürfen.) Damals war die Philosophie fast ausschliesslich der Mittelpunkt der wissenschaftlichen Interessen; die Kämpfe der Systeme galten als allgemeine literarische Ereignisse, denen die umfassendste Publicität zur Seite ging. Seitdem hat, man sage was man wolle, die deutsche Speculation keine Rückschritte gemacht, sondern Fortschritte: das Vertrauen, welches sie damals erregte, jetzt kann sie es verdienen. Die falschen Wagnisse jenes neuen Anlaufs sind gebüsst; das Verhältniss zwischen dem Apriorischen und der Erfahrung ist wissenschaftlich festgestellt, und die Masslosigkeit eines aprioristischen Construirens hat dadurch ihr Correctiv erhalten. Wenn damals sonach die Philosophie einen Einfluss besass, den sie erst zu verdienen hatte, so fordert sie jetzt mit Recht nur den kleinen Theil desselben, der ihr innerlich gebührt; und es ist lediglich der Zusammenfluss äusserer Umstände, kein selbstverschuldetes Gebrechen, wenn sie ihn nicht findet.

Bei dieser Lage der Dinge, an deren wahre Beschaffenheit man unaufhörlich erinnern muss, ist es nun die erste Pflicht der philosophischen Kritik, jeder Zersplitterung im eigenen Gebiete fest entgegenzutreten und das wirklich Gewonnene deutlich zu bezeichnen.

Wir dürfen in der jetzt herrschenden philosophischen Durchschnittsbildung den eigentlichen Pantheismus als durchbrochen, widerlegt und beseitigt erachten. Was in ihm bisher von negativen Tendenzen sich vereinigte — ein Gelüsten, das in jeder wissenschaftlichen Epoche sich regt und dann immer an eine herrschende philosophische Weltansicht sich

*) Fichte's und Schelling's philosophischer Briefwechsel aus dem Nachlasse beider herausgegeben von J. H. Fichte und K. Fr. A. Schelling (Stuttgart und Augsburg 1856).

anlehnt —, es hat jetzt einen andern Sammelpunkt erhalten in den wissenschaftlich allerdings ungleich geringfügigern Bestrebungen des Sensualismus und Materialismus. Diese jedoch befinden sich wol unbestritten trotz der grossen literarischen Breite, welche sie sich zu geben wissen, ausserhalb der eigentlichen philosophischen Bewegung. Dagegen in den wahrhaft speculativen Systemen, mit einziger Ausnahme von Schoppenhauer — den man am gerechtesten wol als eine Privatoriginalität von seltener Gedankenkraft und Energie zu bezeichnen hätte, aber ohne alle Möglichkeit, auf die Entwickelung der Philosophie dauernden Einfluss zu gewinnen —, in ihnen ist die Richtung auf den Theismus die entschieden herrschende geworden. Unter diesem Begriffe verstehen wir nämlich den ganz allgemeinen Gedanken, dass das absolute Weltprincip, wie verschieden man auch über die Grenzen einer objectiven Erkennbarkeit desselben denken möge, dennoch in keinem Falle als blind bewusstlose Macht, sei es unter der Kategorie einer allgemeinen Substanz, sei es einer abstracten, unpersönlichen Vernunft, sondern nur als an und für sich seiendes Wesen gedacht werden könne, für dessen Grundeigenschaft dem menschlichen Denken keine andere Analogie, kein anderer Ausdruck zu Gebote steht, als der des absoluten Selbstbewusstseins. Der fernere, ebenso allgemeine Gedanke schliesst sich an, oder genauer gesprochen, von ihm aus hat man sich mit Nothwendigkeit zu jenem ersten, zum Begriffe des absoluten Geistes zu erheben: dass die Universalthatsache des Weltzusammenhanges ebenso wenig eine Entstehung durch Zufall und blindes Ungefähr zulässt, wie sie dem Gedanken an eine absolute, nicht anders sein könnende Nothwendigkeit Raum gibt. Vielmehr ist der dritte, mittlere Begriff einer innern Zweckmässigkeit der einzig zutreffende und der Weltbeschaffenheit entsprechende, indem er einestheils die Möglichkeit eines anders bedingten Welt-

zusammenhanges in sich schliesst, andererseits aber es ausspricht, dass die factisch gegebene Anordnung eine höchst vollkommene, nach den Ideen des Guten und der Schönheit entworfene sei. Dies Resultat einer empirischen Weltbetrachtung, welches sich durch Erforschung des Einzelnen in allen Richtungen der Natur unendlich bereichern und zu einem immer höhern Grade von Evidenz steigern lässt, nöthigt nun das metaphysische Denken mit gleicher und ebenso innerlich zu steigernder Evidenz zum Begriffe eines absolut zwecksetzenden Urgrundes aufzusteigen, für dessen an der Welt bewährte Eigenschaften der menschlichen Sprache abermals keine andern Bezeichnungen sich darbieten, als die eines vollkommenen Denkens und eines Willens des Guten.

Mit Absicht haben wir die theistische Grundansicht soeben nur in ihrem allgemeinsten Charakter, nicht in ihren nähern Bestimmungen und Unterschieden gefasst, die allerdings hier noch übrig bleiben. Von dieser dürfen wir behaupten, dass in ihr, als dem Gemeinsamen und Einigenden, ebenso die Herbart'sche Philosophie und die Reste von Jacobi's gefühlsgläubigem Theismus und der Fries'schen Schule einerseits, wie der eigentlich christliche Theismus eines Franz Baader oder A. Günther, welche von hier aus zur philosophischen Construction eines eigentlichen Creationsbegriffes vorschreiten zu können glauben, gemeinschaftlich befasst sind.

Weit mehr jedoch können wir in jenen Ausgangspunkten eine feste und unverlierbare Grundlage bezeichnen, auf welcher die besonnene Forschung mit Sicherheit fortbauen kann; denn jene Begriffe tragen nicht den Charakter einer willkürlichen oder erzwungenen Hypothese, vielmehr bewähren sie sich als dasjenige, was einer in leeren Abstractionen und ephemern Hypothesen verstrickten Speculation gegenüber immer wieder auf den Boden concreter Erforschung der Weltthatsachen zurückleiten muss.

Nun aber halten wir es an der Zeit bei diesem aller-

dings wichtigen und entscheidenden Punkte nicht auszuruhen. Es thut Noth, dass mit vollkommener Schärfe des philosophischen Bewusstseins hier ein höheres Ziel hervortrete: ist, was uns vorläufig als ethischen Theismus zu bezeichnen erlaubt sei, in welchem wir allein erst die volle Ausführung jenes grossen Princips und den entscheidenden Sieg desselben erblicken können. Diesen Gegenstand aber auf das bestimmteste in Anregung zu bringen, dazu finden wir Veranlassung in der soeben hervorgetretenen letzten Gestalt der Schelling'schen Lehre. Ohne Zweifel überragt sie die alten, durch sein eigenes früheres System in den Gang gebrachten pantheistischen Vorstellungen durchaus; ja sie degradirt die „gegenwärtige Welt" so entschieden und wirft sie so weit aus dem göttlichen Wesen hinaus, dass jeder Rückschritt in den Pantheismus von ihr aus für immer abgeschnitten erscheint.

Dennoch ist dieser Theismus Schelling's — wir wissen dafür keinen bezeichnendern Ausdruck — von lediglich kosmologischem Charakter. Auch in dieser höchsten Gestalt seines Systems ist ihm Gott, ja die Gottheit, welche sich in Christus offenbart, immer nur kosmisches, nicht ethisches Princip, eine in theogonische Processe verwickelte Naturmacht. Werde Gott auch bezeichnet als „Herr" des Seins, als „ausserhalb aller Potenzen stehende freie Macht": die höhern, eigentlich ethischen Eigenschaften, mit denen Gott am Menschen und durch den Menschen sich offenbart, und worin erst der wahre, in letzter Instanz entscheidende Standpunkt zur Lösung des Weltproblems gewonnen ist, bleiben selbst in Schelling's neuester Ansicht unentwickelt, oder was nicht selten sogar auf abstossende Weise fühlbar wird, sie werden in jene kosmischen Begriffe umgedeutet. Schelling's Philosophie lässt sich, im prägnantesten Sinne, als alttestamentliche bezeichnen; die grosse Grundevidenz der christlichen Weltanschauung, dass Gott zur endlichen Welt und zum Menschen in ihr sich als **„Vater"**

verhalte im ethisch tiefsten Sinne, dass er nicht um sein selbstwillen (infolge irgend eines „theogonischen Processes" oder zur Ausheilung der in „Spannung" gerathenen Potenzen seines eigenen Wesens) in sie eingehe, sondern um des Geschöpfes und des Menschen willen; diese grosse, seit dem Christenthume dem menschlichen Gemüthe in seiner eigenen Tiefe offenbar gewordene Wahrheit ist in jenem Systeme nicht zu ihrem speculativen Rechte gekommen. Deshalb ist es Schelling unsers Erachtens auch in seiner neuesten Darstellung nicht gelungen, selbst da, wo jene Wahrheit sich ihm am gebieterischsten aufdrängte, bei der Frage über das Vermittelnde der gegengöttlichen Potenz im Menschen (unstreitig sonst einem der tiefsten und fruchtbarsten Blicke der neuern Schelling'schen Lehre) das letzte oder richtig entscheidende Wort zu sagen.

Handelte es sich nun um ein blos kritisches Interesse, so würden wir fürwahr nicht nöthig finden, auf diesen Mangel der Schelling'schen Ansicht hinzuweisen; denn es ist nicht gerade die Voraussetzung vorhanden, dass Schelling mit diesem Theile seiner Theologumena einen bedeutenden Anhang sich gewinnen werde. Im Gegentheil könnte es weit nöthiger erscheinen, umgekehrt auf das grossartig Anregende und die originalen Gesichtspunkte hinzuweisen, welche Schelling's Untersuchungen auch diesmal bieten. Die Gründe unserer gegenwärtigen Polemik sind anderer, und zwar doppelter Art.

Zuerst und vor allen Dingen würde man sehr oberflächlich urtheilen, wenn man jenen principiellen Mangel bei Schelling für einen zufälligen oder äusserlich leicht zu ersetzenden halten wollte. Er hängt auf das innigste mit seinem ganzen methodologischen Principe zusammen, ja ist das nothwendige Ergebniss desselben. Dies aber aufzudecken, hierüber eine heilsame Klarheit zu verbreiten, scheint uns eine allgemeine Nothwendigkeit. So lange nicht von

Neuem gründlich erwogen wird, dass es der Philosophie, als einem Erzeugniss menschlichen, nicht aber absoluten Erkennens, ewig unmöglich bleibe, „transscendent" zu werden, wie Kant sagt, d. h. vom theocentrischen Augpunkte die endliche Welt „abzuleiten" aus dem absoluten Princip, werde diese Ableitung nun unter dem Bilde eines Nacheinanderhervortretens göttlicher Potenzen, oder einer dialektischen Selbstbewegung der absoluten Idee, oder wie sonst immer dargestellt; so lange man nicht ernstlich beherzigt und niemals aus den Augen lässt, dass wir nur kosmo- oder anthropocentrisch, vom Augpunkte der Welt aus, das ewige Wesen erforschen können, dass aber in diesem Betracht, gleichfalls nach Kant's Belehrung, im apriorischen Inhalte des menschlichen Geistes wirklich alle Anknüpfungspunkte für ein von der Welt und vom Menschen aus, durch Rückschluss, zu gewinnendes Gotteserkennen zu finden sind *), — so lange werden dergleichen innerlichst naturalistische Gottesauffassungen unvermeidlich bleiben; denn es ist auf dem vermeintlich theocentrischen Standpunkte nicht zu umgehen, den Weltprocess, dessen Potenzen und Stufen erkennbar genug uns vor Augen liegen, in Gottes eigenes Wesen zurückzuschieben. Jener ist es nämlich und die Stufenfolge der kosmischen und geologischen Weltentwickelung, welche allein für Schelling, freilich ohne

*) Um hierüber nicht misverstanden zu werden, überhaupt um das schon mehr als einmal hinreichend Ausgeführte nicht wiederholen zu müssen, verweisen wir auf den in der zweiten Auflage von „Idee der Persönlichkeit" (Leipzig 1855) abgedruckten Einleitungsaufsatz („Ueber Metaphysik und Erkenntnisslehre", S. 11, 36), welchen wir unsere Leser zu durchdenken und auch bei den nachfolgenden Erörterungen zu Grunde zu legen bitten. Wir erwähnen daselbst billigend des möglichen Sinnes, welchen Schelling seinem Uebergange von der „negativen Philosophie" in die „positive" gegeben habe. Wir müssen jetzt, nach näherer Kenntnissnahme seiner „negativen Philosophie" den wesentlichen Theil unserer Beistimmung zurücknehmen, indem wir damals noch nicht wussten, welche Ausdehnung er dem Begriffe negativer Philosophie geben werde.

dass er es ausdrücklich sagt oder bekennt, die factische Unterlage für seine Lehre von den göttlichen Potenzen werden konnte. Eine solche Vertauschung war indess für ihn ohne handgreiflichen Widerspruch möglich, so lange er (pantheistisch) Weltentwickelung und Selbstentwickelung Gottes ineinander fallen liess. Unbegründet und illusorisch wird sie jedoch, wenn er, wie nunmehr geschieht, die Potenzenlehre aus seinem alten Systeme entlehnt, aber mit veränderter Bedeutung in das jeder endlichen Welterscheinung jenseitige göttliche Wesen übertragen will. Er täuscht sich nämlich, wie der weitere Verfolg ergeben wird, wenn er in jenem Begriffe der (Welt-) Potenzen etwas aller Erfahrung Vorausgehendes, Apriorisches und Vernunftnothwendiges erblickt. Aber auch wenn dem so wäre, würde die für uns gewonnene Einsicht einer solchen nothwendigen Stufenfolge in den Kategorien der Wirklichkeit im geringsten uns berechtigen, ihr die Bedeutung eines realen theogonischen Processes, einer stufenweisen Selbstentwickelung des göttlichen Wesens unterzulegen? Dies also ist es zuvörderst, was uns principiell und aus methodologischen Gründen von dieser ganzen Untersuchungsweise abscheidet.

Hiermit komme ich zum zweiten, eigentlich entscheidenden Grunde, der mich zu einem öffentlichen Gutachten über diese letzte Gestalt des Schelling'schen Systems veranlasst. Es ist die Befürchtung der indirecten Folgen, welche sein jedenfalls mächtig anregendes und imponirendes Wiedererscheinen im Geleite haben könnte. Kaum nämlich wird es an Solchen fehlen, die auf dergleichen „überfliegende“ Ergebnisse hin von Neuem alle und jede metaphysische Untersuchung über das höchste Weltprincip in die Acht erklären und mit dem sattsam bekannten Programme der Halbheit hervortreten werden: „dass Gott ein unerkennbares Wesen sei“. Darauf hin endlich werden sie um so prunkender das Panier ihres Empirismus aufpflanzen,

sei es des ganz ordinären, der alle Wahrheit nur in der Sinnenwelt findet und die Speculation auf Sensualismus und blosse Thatsachenphilosophie beschränken will; sei es in der, enger als man gewöhnlich meint, damit verwandten, wenn auch fromm sein sollenden Wendung, dass Gott nur im Glauben und mittels der „Offenbarung" uns zugänglich werde, wo ein ebenso roh empiristischer und todter Begriff von Offenbarung unverkennbar hervorscheint.

Dieser kurzsichtigen, das Wesen des Menschen tief herabsetzenden und darum wahrhaft irreligiösen Meinung gegenüber: dass er sich nicht durch freie Vernunft zur Erkenntniss Gottes erheben könne, sowie im Gegensatz zu jener sich überstürzenden Gnosis, müssen wir nun den schon bezeichneten Erkenntnisskanon desto entschiedener festhalten. Auch in der metaphysischen Erforschung des absoluten Princips können wir den Standpunkt der Weltgegebenheit niemals verlassen; aber alle Universalthatsachen der Welt, alles Ewige im Endlichen erweist sich als Selbstbethätigung (Offenbarung) des göttlichen Princips in der Welt. Die höchste Weltthatsache daher — wir weisen sie innerhalb des Menschen in der Gottesliebe nach — erzeugt auch die höchste und wahrste Erkenntniss Gottes. Die ganze Metaphysik kann daher als eine zusammenhängende Reihe von Beweisen für das Dasein und Wesen Gottes bezeichnet werden, welche vom abstractesten Beweise beginnt — wir können ihn dem kosmologischen gleichstellen, indem er aus dem allgemeinsten Begriffe des Universums, als geschlossener Totalität, auf die Einheit des Absoluten zurückschliesst —, und in einer stetigen Folge von Steigerungen, die aber nicht solche des göttlichen Wesens, sondern unserer Erkenntniss seines Wesens sind, bis zum ethisch-religiösen Beweise des als heiligen Willen und ewige Liebe am Menschen sich offenbarenden göttlichen Geistes sich erhebt. Gott ist uns eben auf die Garantie hin, nicht blos „abstract allgemeine

Vernunft", „absoluter Geist", sondern das persönlichste Wesen, das höchste Gemüth, gnadenreich helfende Liebe, weil er im ethisch-religiösen Leben des Menschen (d. h. der ganzen Menschheit und ihrer Geschichte) also sich offenbart. Denn dass in jenen ethisch-religiösen Vorgängen durchaus nicht blos endlich menschliche Kräfte, sondern göttliche walten, dies hat eben die gründliche Speculation zu zeigen, und ist — nebenbei sei es bemerkt — dieser Beweis in unserer „speculativen Theologie" und „Ethik" umfassend zu geben versucht worden.

Wenn wir daher, dem früherhin ausschliesslich geltenden Gegensatze des Pantheismus und Deismus gegenüber, unser neues Princip als „concreten" (beide abstracte Einseitigkeiten vermittelnden) „Theismus" bezeichnen durften: so scheint es nunmehr nöthig, einem unvollständigen und halben Theismus gegenüber, wie wir ihn im Vorhergehenden charakterisirten, von einem „ethischen Theismus" zu reden. Dass dieser jedoch als der einzig wahre sich erweisen werde, darüber kann wol für Den keinerlei Zweifel obwalten, der sich überhaupt nur zu seinem Begriffe erhoben hat. Erst in ihm ist nicht nur das menschliche Gemüth versöhnt und befriedigt, sondern auch das unbestimmt grübelnde, zwischen mannichfaltigen Möglichkeiten umhergreifende Forschen an ein definitives Ziel, zum in sich gewissen Abschlusse gelangt. Das Weltproblem kann erst dann wirklich als gelöst erscheinen, wenn es gelingt die höchste Idee, zu welcher überhaupt der Menschengeist sich zu erschwingen vermag, zum Ausleger des Ganzen zu machen. Alles endliche Dasein ist Werk einer daran sich offenbarenden Liebe. Ihr Begriff, wie das Gefühl derselben, tritt zwar erst am menschlichen Bewusstsein in seiner vollen Gewissheit hervor; hier aber einmal erkannt und innigst ergriffen, lässt er sich als die eigentlich weltschöpferische Macht auch nach rückwärts, bis in die unter den Menschen

liegenden Weltregionen hinab verfolgen. Der Mensch und sein Gemüth sei der Massstab und der Ausleger der übrigen Dinge, hat man oftmals gesagt; aber nur in dem Sinne erhält dieser Gedanke vollständige Wahrheit, dass der Mensch am vollkommensten zeigt, und dass zugleich für ihn selber zur vollkommensten Gewissheit wird, was auch in den übrigen Dingen als ihr tiefster Grund und ihr innerlich Bestimmendes waltet. Doch auch die ganze neuere Speculation ist dieser Auffassung nahe gekommen. Der grosse Gedanke des innern Zwecks, der „immanenten Teleologie", welcher sie beseelt, und der auch der Naturforschung, bis in ihre einzelnsten Zweige hinein, einen neuen Aufschwung gegeben hat, dieser Gedanke erhält erst hier, im Begriffe der göttlichen Liebe, seinen vollen Aufschluss und vollendeten Ausdruck. Eben die empirisch erlangte und ins Einzelne durchgeführte Einsicht, dass jedes organische Wesen, auch das scheinbar geringfügigste, ein nach eigenthümlichen Bedingungen ausgeführtes, an sich gleich vollendetes Kunstwerk sei, wodurch es zu einem in seiner Art vollkommenen, zu eigenthümlichem Lebensgenuss befähigten Wesen erhoben ist, — diese Einsicht widerlegt vollständig (was man freilich auch noch nicht mit gehöriger Entschiedenheit erkannt hat) die frühere, von der „Naturphilosophie" vertretene Vorstellung einer stufenweis sich potenzirenden, von Unvollkommnem zu Vollkommnerem, von bewusstlos gährenden Anfängen zur klar gegliederten Schöpfung sich erhebenden Natur- oder Weltseele; ein Begriff, dem Schelling auch im letzten Stadium seines Philosophirens noch nicht entsagt hat. Aber auch hierin stimmt die empirische Forschung zum Theismus, nicht zur Naturphilosophie, und die verwundernde Frage, die Schelling in dem letzten Werke einmal aufwirft: warum es überhaupt denn eine bewusstlose Natur gebe, die uns in starren, leblosen Massen entgegentritt, warum nicht den reinen Geist? (S. 221) — diese Frage

ist fürwahr nicht dadurch gelöst, dass man dabei noch immer an einen kosmischen Process im göttlichen Wesen denkt, welches selber nöthig hätte, aus dunkel gährenden Anfängen zur Klarheit des „Verstandes" sich emporzuläutern (eine Lehre, wie sie in Schelling's Abhandlung über die menschliche Freiheit vorgetragen wird); denn diese vernunftwidrige naturphilosophische Hypothese wird eben widerlegt durch das einmal gewonnene Princip des Theismus, wie durch das unbefangen aufgefasste Gesammtergebniss der Welterfahrung, welche uns nirgends und in keinem Theile derselben unsichere, gleichsam tastende Versuche der Weltbildung zeigt, sondern überall ein ewiges, unwandelbar durch sich selbst sich erhaltendes Gleichgewicht der Weltkräfte und in der organischen Welt feste Grundtypen der Bildung, die auch in den scheinbar abweichendsten Gestaltungen nie verleugnet werden.

Aber ebenso entschieden wird durch dies Alles die unmethodische Vorstellung abgewiesen, es könne je die Aufgabe der Speculation werden, die innern Processe des göttlichen Wesens auszugrübeln; sondern das ist der Triumph dieses Princips, in der höchsten Weltthatsache, in demjenigen Gedanken, welcher dem menschlichen Gemüthe der beseligendste ist, mit freier Macht des Erkennens und in affectloser Ruhe auch die einzig gründliche Lösung des Weltproblems aufzuweisen. Dies erst ist die Wahrheit, „die für sich selber zeugt und wider ihr Gegentheil", gegen welche nicht aufzukommen ist, weil Nichts über sie hinausliegen kann. Aber auch nicht darauf kommt es an, das Wort „Liebe" von Gott zu prädiciren — daran hat es weder dem Pantheismus, noch dem naturalistischen Theismus gefehlt —, sondern ihr die rechte Unterlage und Bedeutung im Weltdasein anzuweisen. Schon vor mehr als zwanzig Jahren, als Hegel in seiner Religionsphilosophie den christlichen Satz: „dass Gott die Liebe sei", dadurch in die „speculative

Wahrheit“ zu erheben meinte, dass er darin das (dialektische) „Spiel der ewigen Liebe“ mit sich selber sah, in der es nicht bis zur Ernsthaftigkeit des Andersseins, zur wahren Trennung und Entzweiung der Momente komme, — schon damals musste ihm die gänzliche Leere und Hohlheit solcher Bestimmungen, jenem Begriffe intensivsten Gehalts gegenüber, zugleich aber auch das täuschende quid pro quo entgegengehalten werden, in welches er dadurch unwillkürlich verfalle. *) Weit weniger abstract und schattenhaft — wir erkennen es willig an — ist die von Schelling gegebene Deutung der höchsten und entscheidendsten Liebesthat Gottes in der Geschichte, der Erscheinung Christi, aber eine Umdeutung, eine μετάβασις εἰς ἄλλο γένος der vollständigsten Art ist sie dennoch geblieben; denn sie bezeichnet ihm in ihrer Tiefe und Eigenthümlichkeit doch nur einen kosmogonischen Vorgang, mittels dessen Gott das durch den Abfall des Menschen aussergöttlich gewordene Sein wieder mit sich vermittelt und sich zum „Herrn“ desselben macht. Christus präexistirt daher vor seiner Menschwerdung als „kosmische Potenz“ und sein Erscheinen als „göttliche Persönlichkeit“ hat eben die Bedeutung, die „Spannung“, in welche Gott im eignen Wesen gerathen, die Disjunction der „göttlichen Potenzen“ aufzuheben.

Wir halten diese Auffassung für entscheidend, weil sie mit dem ganzen philosophischen Principe Schelling's aufs tiefste zusammenhängt und ein fast unvermeidliches Ergebniss desselben ist. Sein erkenntnisstheoretischer Standpunkt hat die alten pantheistischen Voraussetzungen noch nicht durchbrochen; er argumentirt aus ihnen fort, ohne zu bedenken, dass mit dem neugewonnenen Principe der Transscendenz Gottes auch für die Frage nach der Erkennbarkeit desselben ganz neue Probleme entstehen, welchen

*) Vgl. des Verfassers: „Philosophie und Religion in ihrem gegenwärtigen Verhältnisse“ (Heidelberg 1834), S. 17, 22, 23 fg.

er nie auch nur annähernd Beachtung geschenkt hat. Hierdurch ist das Unsichere des ganzen Standpunkts, wie das Schwankende und Schiefe seines Gottesbegriffs verschuldet, der einestheils als uranfängliche, von allen Potenzen freie Macht, als Herr des Seins bestimmt wird, anderntheils doch einem theogonischen Processe unterworfen wird, für den die Belege doch nur in den diesseitigen Weltthatsachen gefunden werden können. Die unvermeidliche Folge ist es dann, schliesslich auch zu solchen gnostisch christologischen Deutungen zu gelangen, die nicht minder problematisch für die Speculation, als für das christliche Bewusstsein anstössig gefunden werden dürften.

Es ist höchst merkwürdig zu sehen, welches Verhältniss Schelling in dem letzten vor uns liegenden Werke zu demjenigen Denker sich gibt, welcher ihn allerdings von diesen Unzulänglichkeiten gründlich zu heilen vermocht hätte. Er zeigt hier das anerkennendste Bestreben auf Kant zurückzulenken und sein Vermächtniss zu ehren. Und im merkwürdigen Rückschlage gegen die frühere Zeit nimmt er nunmehr vorzugsweise die Resultate seiner Kritik der reinen Vernunft in Schutz, und erklärt die Lehre vom „transscendentalen Ideale der Vernunft“ für die eigentlich entscheidende Entdeckung von Kant's speculativem Genius. Dagegen ist er auch jetzt noch dessen uneingedenk geblieben, was jener tiefdringende Denker am Schlusse seiner Kritik der Urtheilskraft mit dem „ethikotheologischen Beweise“ vom Dasein Gottes eigentlich beabsichtigte, und wie umschaffend dieser Gedanke, in seiner ganzen Tiefe erfasst, auf die Speculation der Folgezeit hätte einwirken können. Noch immer fehlt ihm, wenn auch nicht in persönlicher Gesinnung und nach einzelnen Zügen seiner Speculation, wol aber im allgemeinen Begriffe, die Einsicht, dass Gott nur als ethisches Wesen zu denken sei, wenn er als vollkommenstes gedacht werden solle. Und auch die unbestreitbar höchste Weltthatsache, die historische Erscheinung Christi, in deren

Eigentlichkeit sich zu vertiefen, und deren Bedeutung für die Philosophie zu gewinnen, er mit höchster Energie beflissen ist — ein Verdienst, dessen Werth wir gewiss nicht gering anschlagen —, auch sie, welche, in ihren speculativen Consequenzen erfasst, fast gebieterisch dazu auffordert, allen abstracten, wie nicht minder allen blos naturalistischen Begriffen vom göttlichen Wesen ein Ende zu machen, weil sie nur aus den höchsten ethischen Eigenschaften Gottes erklärbar wird, hat bei ihm noch nicht jene Schranken zu durchbrechen vermocht. Und wenn nur durch solche metaphysisch-transscendente Umdeutung „das kündlich grosse Geheimniss" der Menschwerdung wirklich enthüllt wäre und, sei es philosophischer, sei es menschlicher Weise, irgend einen klaren oder zutreffenden Sinn gewonnen hätte! Wir dürfen das Gegentheil behaupten. Es ist dadurch seiner göttlich tiefen, und dennoch uns Allen einfach fasslichen Klarheit entrückt und in die nebulistische Mystik eines dem menschlichen Gemüth wie dem wissenschaftlichen Verständniss gleich fernliegenden Geheimnisses eingehüllt worden. In solcher Weise ist aber ganz sicherlich niemals der Sinn desjenigen getroffen, in dem sich eine wahrhaft neue „Offenbarung", eine Erweiterung des ganzen menschlichen Bewusstseins ankündigt; denn eben dadurch bewährt sich ihr Inhalt als ein solches Mehr als Menschliche, dass er ebenso einfach klar ist und innerlichst bestätigt wird vom ungetheilten menschlichen Geiste, als dass ihm zugleich doch eine unergründliche Tiefe und ein Reichthum von lichtgebenden Beziehungen nach allen Seiten hin beiwohnt. Jene gnostische Deutung bietet in Wahrheit nichts dergleichen für das eigentlich Menschliche in uns, dessen tiefgefühlte ethische Hülfsbedürftigkeit eines ganz andern Welterlösers bedarf, als einer kosmischen Potenz, in deren Personification Gott nur seine eigene, unversehens eingetretene Wesensspannung wieder ausheilt.

Auch in diesem Betracht — wir müssen es aufs stärkste

hervorheben — ist unser, der anthropocentrische Standpunkt im entschiedensten wissenschaftlichen Vortheil. Es kann ihm nicht einfallen, vielmehr enthält er das gründlichste philosophische Correctiv gegen diesen vielgestaltigen Irrthum, den grossen religiösen Grundthatsachen, um sie speculativ zu begreifen, eine ihrem unmittelbaren Charakter fernliegende Deutung unterzulegen. Wie dieselben im Reiche des menschlichen Gemüths walten und hier ein allverständliches Zeugniss für sich geben, so gerade hat sie auch die Speculation zu begreifen und jede fremdartige Beimischung von ihnen abzuhalten. So aber eben erfasst und in ihrer Tiefe erwogen, exponirt sich in ihnen das Wesen Gottes in seiner höchsten Eigenschaft und besondersten Bethätigung am Menschen. Die Religion, als psychologische wie als welthistorische Thatsache, muss von der Speculation als höchste Erscheinung im Bereiche des Menschen anerkannt werden; aber eben aus diesem Grunde ist sie ihr die höchste Gestalt, in welcher das göttliche Wesen ergriffen und in seiner Wahrheit erkannt werden kann. Erst im Inhalt der Religion ist der ganze Gott offenbar geworden oder für den Menschen und im Menschen in seiner ganzen Fülle und Eigentlichkeit hervorgetreten.

So kann unser philosophischer Standpunkt, und wenn er consequent sich durchführen will, muss er es sogar —, auch die höchste historisch gewordene Gestalt der Religion in den Kreis der Beweisgründe für das Wesen Gottes aufnehmen, welche aus allen Grundthatsachen der Weltgegebenheit geschöpft werden können. Aufs eigentlichste ist für ihn verständlich — und verständlich gerade, weil er jede fremdartige Deutung davon fernhält — ja er darf es einem jener Beweise gleichachten, wenn Christus sagt: „Wer mich siehet, der siehet den Vater“; denn in ihm und der von ihm ausgehenden welterlösenden Religion ist die concreteste Bethätigung der göttlichen Vorsehung und der Liebe Gottes zur Welt zur factischen Gewissheit geworden, in die Gestalt

eines thatsächlichen Beweises zusammengedrängt. Es ist die einfache Gewissheit des Glaubens, welcher nach seiner Thatsächlichkeit wie nach seinem Inhalt in seinem tiefsten Grunde erkannt, damit auch von selbst jene höchste Idee vom Wesen Gottes erzeugen muss. Wie man in theologisch-dogmatischer Weise dies Verhältniss zu formuliren habe, wird stets das Streitige und Unentschiedene bleiben; dies aber ist weder menschlich wichtig, noch philosophisch wesentlich. Denn auch die Speculation hat ebenso auf diese Reinhaltung zu dringen, wie das selbständige religiöse Leben. Und den Gipfel der Verkehrtheit vollends muss jener philosophische Standpunkt darin erkennen, bei solchen nur in und für den Menschen geltenden religiösen Wahrheiten, deren Mysterium im menschlichen Gemüthe einfach gelöst ist, die aber von hier aus eben die unergründliche Tiefe eines neuen Lebens in Gott für uns eröffnen, einen transscendenten theogonischen Hergang im Ansich des göttlichen Wesens auswittern zu wollen.

Aber man irre sich nicht: auch hier hängt Alles ab von den allgemeinen erkenntnisstheoretischen Principien, und es ist nach allen Seiten hin lehrreich, dass man über die scharfgezogene Alternative, welche darin enthalten ist, zur vollen Klarheit komme. So lange man den pantheistischen Standpunkt nicht durchbrochen hatte, so lange war man wenigstens von einem offenbaren Widerspruche frei, wenn man in den kosmisch-tellurischen Naturepochen und in den historischen Phasen des Menschengeschlechts das eigene Leben Gottes oder „göttliche Begebenheiten“ erblickte. Seitdem aber bei Schelling wenigstens dies anders geworden, seitdem ihm die endliche Welt „gar nicht in directem Verhältniss zu Gott steht“, entbehren dergleichen Deutungen jedes wissenschaftlichen Bodens. Sie können nur als Rest des noch nicht überwundenen frühern Standpunkts und als Zeichen der Unklarheit in den ersten Principien angesehen werden. Und nicht zum ersten mal erklären wir uns in diesem Sinne

Schelling gegenüber. Wer sich die Mühe nicht verdriessen lassen wollte, die Kritik zu verfolgen, mit welcher wir von Anfang an seit dem verheissenen Wiederhervortreten der Schelling'schen Philosophie die neue Lehre begleitet haben (schon in unserer Beurtheilung der bekannten Vorrede zu Cousin's Werke über französische und deutsche Philosophie *), eingehender dann in der zweiten Ausgabe unserer „Charakteristik der neuern Philosophie", 1841): der würde finden, dass wir überall dort auf jene Alternative hinwiesen und ihre Nichtüberwindung deutlich genug als die Klippe bezeichneten, an der die neue Lehre Schelling's scheitern könnte. Dass dies wirklich geschehen sei, davon hat uns die nunmehr vorliegende authentische Darstellung seiner „negativen Philosophie" überzeugt; und erst jetzt erhalten wir das Recht, das früher für möglich Erklärte als wirklich eingetreten zu bezeichnen.

Um hier jedoch in unserm Urtheile nicht ungerecht oder übereilt zu erscheinen, und um zugleich unser im Vorhergehenden summarisch abgegebenes Gutachten durch nähere Belege zu motiviren, ist es nöthig auf die Principien dieser negativen Philosophie näher einzugehen. Dies gibt uns zugleich Gelegenheit, trotz des schon ausgesprochenen allgemeinen Vorbehalts die einzelnen tiefschauenden Blicke gerecht zu würdigen, an denen auch dies Werk des grossen, seine Geistesenergie bis in das höchste Lebensalter ungeschwächt bewährenden Denkers so reich ist. Von ihnen darf die Wissenschaft vollen Gewinn ziehen, ohne sich übrigens in die Schranken seiner gesammten Weltansicht einengen zu lassen.

Nach Schelling's Erklärung (S. 265) ist „Vernunft" das blos natürliche Erkenntnissvermögen, dessen Functionen

*) Besonders abgedruckt unter dem Tittel: „Ueber die Bedingungen eines speculativen Theismus in einer Beurtheilung der Vorrede Schelling's" u. s. w. (Elberfeld [Leipzig] 1835).

von gewissen ihm selbst unbewussten Voraussetzungen abhängig sind. Was unter diesen „unbewussten" Voraussetzungen zu verstehen sei, kommt erst weit später (S. 525) zur Sprache. Die Vernunft ist lediglich die in das Bewusstsein erhobene Potenz der „Seele". Die Seele aber — die allgemeine nämlich, die ihrer Potentialität nach schon in der unbewussten Natur vorhandene — „ist objectiv die Wissenschaft". Sie hat in sich, a priori, die Grundgesetze der Dinge und die Wahrheiten derselben. Aus diesen ihr selber unbewusst bleibenden Voraussetzungen entwickelt nun die zum Bewusstsein erhobene Potenz der Seele, der „Verstand" oder auch „Geist", das bewusste oder wirkliche Wissen. Dies Wissen gehört jedoch (nach Aristotelischem Ausdrucke, den hier Schelling adoptirt) dem „leidenden" Verstande an, weil es noch nicht gereinigt, frei ist vom Sinnlichen. Gegen diese Stufe verhält sich wieder als höhere, sie vollendende, die durch Mitwirkung des Willens erzeugte Wissenschaft. Diese ist wirklich entsinnlicht; denn sie besitzt den reinen unsinnlichen Begriff, das schlechthin Gleichmässige und Gemeinsame in den endlosen Exemplaren des Sinnlichen. (Man könne solchergestalt, setzt er beispielsweise hinzu, in rein apriorischer Entwickelung auf die „Idee der Pflanze" kommen. Uns genügt hier, dieser Behauptung die andere entgegenzusetzen, dass eine besonnene Theorie über das Wesen des Apriorischen dies nicht im geringsten bestätigt und dass von solchen vermeintlich „rein apriorischen" Deductionen empirischer Naturgegenstände eigentlich nicht mehr die Rede sein kann.)

Dies sei „die vollständige Theorie des natürlichen Erkennens", zu welchem auch die erworbene Wissenschaft gerechnet werden müsse, weil sie ganz von ihm sich herleitet (S. 525). Dies natürliche Erkennen, „der natürliche Mensch", weiss Nichts von Gott (ein Hauptsatz der gegenwärtigen Schelling'schen Theorie). Wol aber könne er, „angenommen es sei ihm von Aussen irgend eine

Kenntniss Gottes geworden", durch analoge Anwendung der natürlichen Erkenntnissmittel das Uebersinnliche zu erreichen suchen. Aus diesem Versuche sei die „natürliche Theologie" hervorgegangen. Kant jedoch habe diesen Irrthum aufgedeckt, indem die Anwendung des Sinnlichen auf das Uebersinnliche nicht möglich sei. Sonst entstehen jene „überfliegenden Begriffe", welche den Dogmatismus erzeugt haben.

Diese rein auf sich selbst gestellte, von allen Autoritäten der Sinnenerkenntniss wie der religiösen Offenbarung entbundene Vernunft erzeugt nun „Philosophie" (Episteme), indem sie den in sich selbst gewissen Anfang des Denkens aufsucht (S. 267). Ihn mit Descartes als Zweifel zu bezeichnen, ist viel zu unbestimmt. Es muss in ihm über alles Sein hinausgegangen werden, welches sein oder nicht sein kann, zu dem an sich Nothwendigen. Dies Sein habe Descartes „Gott" genannt, Spinoza die unendliche Substanz, indem beide die reine Idee mit der Wirklichkeit (Existenz) hätten zusammenfallen lassen. Spinoza's Standpunkt sei es eben, das Wesen Gottes unterschiedslos mit seiner Existenz zu identificiren. „Der Satz: Gott ist das Seiende, ist kein Existentialsatz, sondern ein Attributivsatz; es ist eine in die reine Vernunft eingeschlossene Wahrheit oder Idee. Es ist die Idee selbst oder eine ewige Wahrheit." Gottes Existenz dagegen ist immer schon eine bestimmte, zu deren Erkenntniss die reine Vernunftwissenschaft nicht ausreicht (S. 273).

Jenes der Idee nach schlechthin erste Sein, das in allem Seienden gleich Nothwendige, besteht nun in den „drei Potenzen" oder „ersten Ursachen", welche Schelling näher also bezeichnet: die erste ($-A$) das reine Können ohne alles Sein (auch reiner unbestimmter „Wille"); die zweite ($+A$) reines Sein ohne alles Können; die dritte ($\pm A$) ist das von beiden (jedes für sich) Ausgeschlossene. Sie sind jedoch nur so zu denken, dass sie zusammengehören

(die Dii consentes der Etruskischen Mythologie), wechselseitig sich bedingen und also das (Ansich) Sein, die Grundprädicate des Seienden ausmachen. Daher sind sie nur im reinen Denken zu gewinnen, als das schlechthin Evidenteste und durch sich Gewisse, den ἁπλοῖς des Aristoteles vergleichbar (S. 354, 355). In einem vom Herausgeber beigefügten Zusatze (S. 353, Note 3) bezeichnet er $-A$ als das reine Subject, Ursubject, $+A$ als das reine Prädicat, Urprädicat, das jenes sich selbst gibt, $\pm A$, als die Ursynthesis von Subject und Object, die nichts Anderes zu ihrem Prädicate hat, als eben dies Verhältniss.

Das Princip des Seienden aber, welches in ihnen ist, (das Absolute) kann demzufolge nur gedacht werden als Gleichmöglichkeit (Indifferenz) des ausser dem Princip gesetzten Seienden (des aussergöttlichen Seins) und des ausser dem Seienden gesetzten Princips, der rein in sich gesetzten Gottheit. (Schelling belegt es mit der Bezeichnung A^0.) Es wird zur absoluten Idee, in der Gott und Welt gleicherweise als Möglichkeiten begriffen sind. Dies Ganze, welches auch das Princip oder Gott begreift, „wird nun zur Materie der Entwickelung" (nämlich der denkenden). „Verwunderliches ist darin Nichts." Wenn jene im reinen Denken verharrende Betrachtung aber „erste Philosophie" genannt worden, oder wegen des Suchens des Princips überhaupt noch Suchen der Weisheit: so wäre die aus der Entwickelung des Princips zur Wirklichkeit fortgehende Wissenschaft zweite Philosophie oder geradezu σοφία zu nennen, „wenn wir nicht überlegten, dass auch sie nur ein Ideal ist, das nie völlig erreicht werden kann" (S. 367). Indem wir mit Vergnügen hier bei Schelling die Anerkenntniss der Grenzen menschlichen Erkennens indirect erwähnt finden, so ist doch damit die allgemeine Frage nicht erledigt, wie er eine solche Uebertragung der Kategorien alles Seienden in die Bedeutung göttlicher Potenzen (Potenzen in der „Gottheit" $= A^0$) überhaupt zu rechtfertigen vermöge?

Auch nach seinen Erkenntnissprincipien liegt im Begriffe des „reinen Denkens“ kein Recht dazu. Jene aus ihm entwickelten Urbegriffe des Seienden enthalten Nichts, woraus sich die Umdeutung in eigentliche, real wirkende Potenzen rechtfertigen liesse; aber noch viel weniger sind sie die ausschliesslichen oder vollständigen Grundbestimmungen des Seienden, und das System der Kategorien damit für beschlossen zu halten, setzt eine entschiedene Unbekanntschaft mit der wissenschaftlichen Ausbildung voraus, welche die Kategorienlehre durch Hegel unbestreitbar erhalten, wie abweichend man auch über die einzelnen Punkte dieser Ausführung bei Hegel denken möge.

Die Schelling'schen drei Kategorien sind ein Bruchstück jenes Ganzen und fallen in den Umkreis dessen, was Hegel in der Lehre vom Wesen abhandelt. Da indess jedem Schriftsteller gestattet sein muss, auf die eigene Bearbeitung eines wissenschaftlichen Gegenstandes, als die ihm geläufigste, sich zu berufen: so verweisen wir in vorliegendem Falle auf die „Ontologie“, wo jene drei Grundbestimmungen des Seienden unter der Bezeichnung: Reales Vermögen im Gegensatze mit seiner Vollziehung (Schelling's — A oder „reines Können“); reales Vermögen in einem einzelnen Acte verwirklicht (Schelling's + A, „reines Sein“); Einheit des realen Vermögens und seiner Vollziehung (Schelling's ± A oder „Ursynthesis“ der beiden ersten Bestimmungen ausführlich behandelt werden.*) Von hier aus aber wird zugleich dort die Kategorienreihe fortgesetzt und der Beweis geführt, dass alle jene Bestimmungen zuhöchst nur in der Kategorie des Geistes mit dem Prädicate des Selbstbewusstseins als „denkend-wollender Persönlichkeit“ ihren Abschluss und ihre definitive Erklärbarkeit finden. Hier also ist in rein rationaler oder „negativer“ (d. h. vom Empirischen

*) Grundzüge zum Systeme der Philosophie. Zweite Abtheilung: die Ontologie (1836), §. 162—171.

absehender) Weise wirklich, wie es scheint, der Beweis geführt, den auch Schelling durch seine negative Philosophie begründen wollte: dass das absolute Princip als das „Ueberseiende", als „Herr des Seins" zu denken, indem die Ontologie durch reine Denknothwendigkeit darthut, wie im Begriffe der absoluten Persönlichkeit der letzte Möglichkeits- und Erklärungsgrund aller untergeordneten Daseinsformen, das letzte Widerspruchlösende der ganzen Weltexistenz gefunden sei.

Hiermit ergibt sich zugleich, wie dasjenige, was in der ontologischen Gedankenfolge als das höchste und letzte Princip sich ergibt, in der realphilosophischen (die Erklärung der Weltthatsachen erstrebenden) Betrachtungsweise zum Ersten und Allerklärenden werden müsse, indem es innerhalb des Wirklichen seine Kraft und Wirksamkeit durchgreifend erweist und so aufs eigentlichste an der Welt und Schöpfung sein Wesen offenbart. Auch wir könnten daher, wenn es überhaupt auf Gleichstellung im Ausdrucke ankäme, zu dem Gegensatze zwischen negativer und positiver Philosophie uns bekennen, dürften behaupten, dass es in der letztern darauf ankomme, Gott nicht blos im reinen Gedanken, als „höchstes Vernunftideal" zu haben, sondern zu ihm als dem wirklichen in ein positives Verhältniss zu kommen (vgl. S. 559, 560).

Wie nun Schelling seinerseits „negative" und „positive" Philosophie von einander abscheidet, was er namentlich noch zur ersten schlägt, wobei uns das Gebiet des „rein Rationalen" schon weit überschritten scheint, wird sich zeigen. Trügt uns nicht die Vorliebe zur eigenen Ansicht, so dürften wir behaupten, beide Gebiete reiner und unvermischter gegenüberzuhalten. Wie dem aber auch sei, an dieser Stelle hat sich uns das Doppelte ergeben: zuerst dass es unberechtigt sei, jene drei Potenzen für die erschöpfenden (ontologischen) Grundbestimmungen des Seienden zu halten; sie gehören einem weit grössern Zusammenhange von Kategorien an;

sodann dass um so ungerechtfertigter ist, sie in dieser fragmentarischen Gestalt zu realen göttlichen Potenzen, noch dazu zu gesondert wirken könnenden, zu erheben.

Mit dem dargelegten Uebergange in die Potenzenlehre beginnt eine fühlbare Unsicherheit im wissenschaftlichen Vortrage Schelling's. Abgesehen davon, dass er statt eigenen gedankenmässigen Fortschreitens nicht selten mit blosser Berufung auf Platon und besonders auf Aristoteles sich genug thut — man mag hier seine Entschuldigung gelten lassen, dass, was einmal schon richtig entdeckt sei, nicht der Mühe einer neuen Begründung verlohne, wenn nur die richtige Deutung des Aristoteles überall festgestellt schiene —; aber die immer neuen Ansätze und wiederholten Versuche der Darstellung verrathen nur zu sehr, wie wenig der Verfasser hier sich genüge, wie widerstrebend und undurchsichtig der ganze hier behandelte Stoff ihm selber geblieben sei.

Der Grund dieser Ungenüge ist kein zufälliger, und nicht um blossen Tadel zu häufen gegen einen grossen Verstorbenen regen wir diesen Punkt an: er liegt in der schon bezeichneten Unklarheit über die Erkenntnisprincipien, in Folge deren stets ein fremdartiges Element sich einmischt in die vermeintlich rein rationale Gedankenentwickelung. Die Thatsachen des Weltprocesses (der tellurischen Entwickelung) — des Anfangens vom Unvollkommenen, Chaotischen, werden sofort ins göttliche Sein übertragen, und diesen rein empirischen Bestimmungen wird damit der Stempel einer innerlichen Vernunftnothwendigkeit aufgedrückt, während sie zwar durchgreifende factische Wahrheit im Bereiche der uns zugänglichen Welterfahrung an sich tragen, aber nicht den Charakter der Nothwendigkeit, sondern den des Auchandersseinkönnens. Eine also geartete Untersuchung kann auch äusserlich nie zum Abschluss gelangen, weil sie in einer beständigen Vermischung derjenigen Erkenntnissgebiete begriffen ist, welche eben scharf von einander zu sondern Schelling durch seinen Gedanken einer rein rationalen

Philosophie beflissen war. Wäre diese indess auf jene drei Grundbestimmungen oder Potenzen beschränkt geblieben (auf jenes $-A$, $+A$ und $\pm A$, was in der That das einzig rein Rationale seiner negativen Philosophie ausmacht), so wäre die letztere bis zur ungenügenden Bedeutungslosigkeit zusammengeschrumpft; was er ihr jedoch weiter zugefügt hat, besteht aus wesentlich ihr heterogenen, der Erfahrung entnommenen Elementen.

Darum ist es auch gar nicht leicht über diesen Theil von Schelling's Lehre in Kürze einen vollständigen Bericht zu erstatten. Doch zur allgemeinen Charakteristik des methodologischen Verfahrens (denn diese beabsichtigen wir hier allein) genügt es, die unterscheidenden Grundzüge hervorzuheben. Was ihn zuvörderst veranlasst, die Potenzenlehre noch zum Gebiete der negativen Philosophie zu schlagen, ist an sich ein sehr berechtigter Grund. Es ist in ihr noch gar nicht vom Wirklichen, weder Gottes noch der Welt, sondern von den ersten Ursachen die Rede, und von den möglichen verschiedenen Stellungen derselben gegen einander, worin „eine unerschöpfliche Möglichkeit von Gestaltungen des Seienden" enthalten ist, „von denen wir doch nicht sagen können, ob sie wirklich sein werden, aber die wir doch unserer Aufgabe gemäss als Möglichkeiten unterscheiden müssen" (S. 389, 391).

Der Anfang ist das unmittelbar Seinkönnende und darum ursprünglich dem Werden Unterworfene (A^1 auch als B bezeichnet). Ihm folgt: das von Natur Reinseiende, dem die Macht (Potenz) der Verwirklichung erst gegeben werden muss (A^2). Das Ende ist das ursprünglich seiner selbst Mächtige, Sichselbstbesitzende (A^3). Jenes A^1 (B) ist die Materie, die actualisirte Möglichkeit aller Dinge, aus der sich allmählich durch das Hinzutreten von A^2 die Sonderung der „Qualitäten", durch A^3 das Hervortreten der „organischen Welt" ergibt. Durch dies Zusammenwirken der in „Spannung" gedachten Ursachen entstehen

nun zusammengesetzte Substanzen, eigentliche Dinge und zwar eine Welt von Dingen. Aber um eine Zusammenwirkung derselben, und also ein Zusammengesetztes zu begreifen, müssen wir eine Einheit voraussetzen, durch welche die drei Ursachen zusammengehalten und zu gemeinschaftlicher Wirkung vereinigt werden. Diese Einheit kann, als eine wirksame, nur in einer darüber hinausliegenden Ursache liegen. Hieraus geht die vierte Ursache hervor, die Einheit jener drei Potenzen. Sie ist nicht Gott zu nennen —: denn dieser ist Ursache aller Ursachen, sondern Seele; sie ist ein „Wesen, welches actus ist, aber nicht um selbst zu sein, sondern ein Anderes zu sein, d. h. um diesem Ursache des Seins zu sein". Dies ist der Geist. Geist „ist das vom Seienden, Materiellen Losgerissene oder Sichlosreissenkönnende, was frei gegen das Seiende, es auch zertrennen kann; die Wissenschaft z. B. ist nicht ein Werk der Seele, sondern des Geistes". Dies vierte Princip jedoch ist nicht ein Theil des Seienden, sondern dem ganzen Seienden gleich, und kann daher in die Dinge als Seele, als sie seiend, nur in dem Masse eintreten, als diese das ganze Seiende in sich ausdrücken, welches auf den tiefern Stufen des Werdens noch als zertrennt und zerrissen erscheint. Erst im organischen Wesen daher erscheint auch die Seele (S. 407—408).

Durch die stufenmässige „Actualisirung der vier Principien entsteht nun eine Welt, verschieden von Gott, aber nicht geschieden, aussergöttlich nicht in realem, sondern in idealem Sinn: existentia praeterdivina, nicht extradivina" (S. 413). Ihre Einheit fasst sich in die Seele zusammen, welche „das Immaterielle des Seienden ist", das im Verhältniss der eintretenden Zerstreuung ausgeschlossen vom Materiellen und besonders gesetzt wird. Weltseele kann es heissen, weil es dem gesammten zertrennten Sein selbst unzertrennbar gegenüber steht, — als entstanden vorgestellt werden, weil mit der Zertrennung erst gesetzt und vor dieser gar nicht

wahrzunehmen; Seele jedoch ist es nicht in der Ausschliessung vom Materiellen, sondern in dem Verhältniss, als letzteres ihm wieder gleich und damit durchsichtig geworden ist (S. 415). Nichts ist wahrhaft ausser jener Seele, aber das Unbeseelte, d. h. die niedere Potenz der Seele für ihr eigenes Dasein, hat das gleiche, ja das frühere Recht auf Existenz, als das Beseelte. „Ob Klang, Licht, Wärme solche Erscheinungen der bis dahin blos durchwirkenden und somit allgemeinen Seele seien", lässt Schelling ununtersucht. Nachher aber (S. 422) ergibt sich, dass jenes Alles nur eine Idealwelt sei. Es ist schwer zu sagen, was jene ganz empirisch physikalischen Bestimmungen in einer Idealwelt bedeuten sollen.

Aber auch die in die Einzelwesen eintretende Seele thut dies nur stufenweise. Nur in das höchste Materielle tritt sie ganz ein, nicht theilweise. Dies Wesen ist daher Ziel der ganzen Entwickelung und verhält sich innerhalb derselben gerade so, wie Gott zu dem ganzen ursprünglich Seienden: es ist Gleich- und Ebenbild Gottes, instar Dei, das in dieser Welt Gegengöttliche (ἀντίθεον). Gott indess, indem er alles Seiende ist, bleibt selber frei von ihm, ist ein Fürsichseiendes. Anders verhält es sich mit der Seele: ihr ursprüngliches Verhältniss ist, das Seiende zu sein ohne Rückkehr auf sich selbst, ohne eigentliches Fürsichsein. Aber die Seele hat auch ein Verhältniss zu Gott, und diesem gegenüber muss sie wieder zur Potenz oder zur Materie geschlagen werden. In dieser Potentialität Gott gegenüber liegt nun die Möglichkeit, die Potenz zum Actus zu erheben, „gegen Gott Actus zu sein, um ihm gleich, abgesondert und für sich, also wie Gott zu sein" (S. 419). Die andere Möglichkeit aber ist die, Gott gegenüber die blosse Potentialität festzuhalten, „die das Göttliche berührt und allem Andern den Eingang in das göttliche Sein vermittelt". Im ersten Falle verfehlt die Seele nicht

nur selber ihr Ziel, sondern bewirkt, dass auch alles Andere hinter ihrem Ziele zurückbleibt.

Nehmen wir an (weil dies dem Standpunkt unserer Wissenschaft entspricht, zu untersuchen, wie alle Möglichkeit in Wirklichkeit übergehe), dass jener Actus geschehen sei: so kann dies nur That, reine That genannt werden. Diese höhere Potenz des Immateriellen, welches wir Seele nannten, kann nicht mehr Seele, sondern muss Geist genannt werden; ein schlechthin Neues, welches vorher nicht war, sondern seiner selbst Anfang ist, seine eigene That, das rein sich selbst Setzende nach Fichte's treffendem Ausdruck; und dies ist wirklich ein zweites Princip **ausser** Gott (praeter Deum) S. 420, 421. Vgl. auch S. 611.

„Mit diesem Schritt nun ändert sich aber auch der Charakter der Wissenschaft, indem ausser dem, was noch immer als reine Möglichkeit gefunden wird, eine Wirklichkeit da ist, die ausser dem Denken ist und diesem von nun an parallel geht und ihm zur Probe und Bestätigung dient.“ Nach diesen Worten müssen wir urtheilen, dass Schelling wirklich der Meinung sei, die bisherigen Ausführungen über die „Weltseele“ ohne alle Probe und Bestätigung „der Wirklichkeit“ vollbracht zu haben, im „reinen Denken“ und seiner absoluten „Nothwendigkeit“ verblieben zu sein. Wir haben schon gezeigt, dass dem nicht so sei; und der ganz aus Empirischem abstrahirte Inhalt derselben bezeugt auch, dass dem nicht so sein könne.

Aber noch eine andere Frage erhebt sich hier. „Durch jene That wird die Ideenwelt überschritten und eine (real) aussergöttliche Welt gesetzt“, sagt Schelling. Warum jedoch erst hier? Warum nicht schon durch die Actualisirung und Spannung der drei Potenzen gegen einander, in denen die Einheit als „Weltseele“ wirkt, worin schon die Schiedlichkeit „qualitativer“ (Natur-) Dinge, ja die Unterschiede von unorganischer, organischer und beseelter Welt walten,

und sogar Klang, Licht und Wärme als allgemeine seelische Kräfte darin zugelassen werden?

Wir gestehen, dass wir nirgends dafür einen wissenschaftlichen Beweis gefunden haben; doch erhellt hinlänglich die Meinung des Philosophen über den innern Unterschied der beiden Welten. Die Ideenwelt ist lediglich die des Allgemeinen, des unveränderlich Ewigen; dem selbstischen Principe, welches im Geiste und Ich aufersteht, „verdankt die Natur es allein, in die Welt des freien und eigenen Lebens versetzt, damit aber auch der Vergänglichkeit unterworfen zu sein“ (S. 420, Note 1). In jener ist kein „sinnlicher Raum“ und kein „reales Aussereinander“, darum auch keine „sinnliche Materialität“ der Dinge. Auch in ihr hat zwar jedes Wesen seinen ihm mit Nothwendigkeit zukommenden „Ort“; dieser aber ist der „innere Zusammenhang der Causalität und Aufeinanderfolge“, durch den Jedes als ein Bestimmtes existirt. „Jener intelligible Raum ist lediglich ein Organismus von Zeiten“ (S. 429).

Wir sehen davon ab, dass nach unserer Ueberzeugung und den anderweitig darüber gegebenen Beweisen die wahre Natur der Ausdehnung (des intelligiblen Raums) hier völlig verkannt sein möchte; und von welchen bedenklichen Folgen diese Miskennung des wahrhaft apriorischen Wesens der Ausdehnung für Schelling's ganze Weltansicht geworden ist, wird sogleich sich ergeben. Wir erwägen allein die innere Consequenz der eben geäusserten Behauptung: dass der wahre „Ort“ der Dinge ihr organischer Zusammenhang und ihre zeitlich bedingte Aufeinanderfolge sei. Hier aber müssen wir fragen: auf welche Weise denn diese ideale Schiedlichkeit der Dinge existiren könne und wo ihre Stätte zu finden sei, da ihnen jede reale Ausdehnung abgesprochen wird? Wir wissen keine andere, auch nur annähernd verständliche Antwort darauf zu geben als die, ihre Stätte im Bewusstsein eines erkennenden Geistes zu denken, sei es des urerkennenden, schöpferischen, sei es des

nacherkennenden, menschlichen, kurz sie als eine Ideal- oder Gedankenwelt in eigentlichem Sinne zu fassen, in deren innerlich zweckbeziehender Ordnung auch die „Zeiten" jeder Weltepoche und Welterscheinung bestimmt seien, wodurch jener „Organismus der Zeiten" allein begreiflich werden kann. Aber eine wirkliche Zeit ist dies noch immer nicht, sondern nur das Denken einer gewissen Zeitordnung.

Schelling jedoch scheint sehr fern davon, diese allein verständliche Auslegung sich anzueignen, indem nach seinen weitern Erklärungen diese intelligible Welt doch zugleich als höchst real zu denken ist, ja in einer stetigen Stufenfolge sich in die sinnliche und materielle fortsetzt, indem sie als höher organisirte Licht- und Sternenwelt die letztere, die irdische Welt des sinnlichen Raums und der Materialität, umgibt und gleichsam in der Mitte hält, „wobei denn auch Nichts verhindern würde, dass sie Unterschiede und Bestimmungen von blos intelligibler Bedeutung als räumliche erkennen liesse" (S. 492, 493). Daraus erklärt sich, dass nicht jene stolzen Lichter des Himmels, die sich in gewissem Sinne über das Menschliche erhaben dünken dürfen und zur Idealwelt gehören, die Wohnstätten des Menschen sind, sondern die niedrige Erde; „denn es heisst auch hier: den Demüthigen gibt er Gnade. Er hat den Menschen so hoch geachtet, dass der eine Mensch der Erde ihm genug war. Ueberhaupt aber gehen die Wege der Schöpfung nicht vom Engen ins Weite, sondern vom Weiten ins Enge." Auch im Uebrigen behauptet Schelling, in merkwürdiger Uebereinstimmung einerseits mit einer ältern Fraction der Hegel'schen Schule, anderntheils mit einer gewissen Klasse von Orthodoxen, dass die Erde, als Mittelpunkt des Weltalls, die einzige Stätte zur Verwirklichung des endlichen Geistes, und dadurch vermittelt, des höchsten Actes der Weltvollendung, der Menschwerdung Gottes sei, wodurch er nun vollkommen „Herr des Seins" geworden.

Wir lassen die Frage über das Wahre oder mindestens Wahrscheinliche solcher Hypothesen hier ganz bei Seite, nebenbei nur erachtend, dass es kein unverwerfliches Zeugniss echt wissenschaftlichen Denkens sei, genau zu wissen, was man wissen könne und was nicht; und jenen schwankenden Boden hypothetischer Vermuthungen über das Bewohntsein oder Nichtbewohntsein der andern Weltkörper niemals zu betreten, am wenigsten, so lange noch auf dem festen Gebiete der zugänglichen Wirklichkeit so viel ungelöste Probleme vorliegen. Nur die methodischen Prämissen der ganzen Deduction zu prüfen liegt uns ob. Jene „intelligible" und doch so reale Welt der kosmischen Principien einer unorganischen, organischen und beseelten Welt — ist sie die Kunde von ihr aus Empirie geschöpft oder aus „reiner Vernunft", darf sie wirklich zur negativen Philosophie geschlagen werden? Wer könnte an Ersterm zweifeln, indem sie ja in gar nichts Anderm besteht, als im abstracten Umrisse der Wesensstufen, wie sie die tellurische Entwickelung erfahrungsmässig uns darbietet. Ist sie aber dies, ist sie lediglich Begriffsausdruck für ein Factisches und durchaus Erfahrungsmässiges: so fällt damit die weitere Deutung hinweg, welche Schelling ihr gegeben hat, in ihr eine Reihe blosser Weltmöglichkeiten zu sehen, **jenseits** deren Gott, als das Princip und der Entscheider des Wirklichen, zu setzen sei. Die ganze behauptete Erhebung zur Transscendenz Gottes zeigt sich als illusorisch und verfrüht; und wenn Schelling sich ehrlich fragen will, wo er eigentlich stehe mit diesem Theile seiner negativen Philosophie, so hat er in Wahrheit den ganz innerweltlichen Bereich seiner alten Naturphilosophie nicht überschritten, die dadurch ihren ursprünglichen Sinn und ihre Bedeutung nicht verändern kann, dass man sie nunmehr durch Hineinarbeiten in eine etwas abstractere Fassung zur negativen Philosophie zu schlagen versucht.

Mit diesem unmethodischen Beginnen geht in nothwen-

diger Folge das Schwankende der einzelnen Resultate Hand in Hand. Jene Stufenfolge von der immateriellen und intelligiblen Welt „der höhern Gestirne“ bis zur Welt des sinnlichen Raums und der schweren Materie herab, jene behauptete äussere Umgrenzung der sinnlich-räumlichen Welt durch die übersinnliche, in der keine „Ausdehnung“ herrscht und keine räumliche Trennung der Dinge, wo jedes Wesen vielmehr seinen „Ort“ in der „intelligiblen Ordnung“ findet, während doch „Nichts verhindert, dass die Unterschiede und Bestimmungen von blos intelligibler Bedeutung als räumliche erscheinen“, jene ganze kosmische Hypothese scheint kaum eine klare Deutung zuzulassen. Ein solcher „intelligibler Ort“ der Wesen ohne wahre Ausdehnung und Aeusserlichkeit, welcher dennoch als „räumlicher“ erscheinen soll und dessen Gebiet sogar astronomisch die falsche Scheinwelt irdischer Schwere umgibt, gesellt zwei streng abzuscheidende Erkenntnisssphären auf so paradoxe Weise zusammen, dass die unentwirrbarsten Widersprüche dadurch entstehen. Das Bedenklichste aber ist, dass in dieser unklaren und undurchbildeten Begriffsfassung eine der tiefsten Wahrheiten, die Unterscheidung zwischen der realen und der phänomenalen Welt, damit zwar angeregt, nicht aber zu genügender Erledigung gelangt ist. Wir erklären uns näher.

Wem Ausdehnung abgesprochen wird, dem wird eben damit der durchgreifende Charakter blosser Gedankenmässigkeit zugesprochen: es existirt eben nur innerhalb eines Erkenntniss- oder Vorstellungsactes, kann aber in dieser idealen Existenz die höchste ihm zukommende Realität besitzen; wir nennen sie „Wahrheit“. Und in diesem Sinne von einer Intellectualwelt zu reden, in der jedes Wesen seine innere Ewigkeit (vgl. S. 495, 496) und seinen unverrückbaren „intelligibeln Ort“ besitzt, dafür können die triftigsten speculativen Gründe vorliegen. Eine solche aber hat keinerlei unmittelbares Verhältniss zur realen Welt, und einen directen

oder indirecten „Uebergang" von der einen in die andere zu suchen, ausser in dem verschiedenen Verhältniss, in welches der erkennende Geist dabei eingeht, ist ein vergebliches und sich selbst widersprechendes Unternehmen.

Andererseits aber ist mit grösster Entschiedenheit zu behaupten: dass Ausdehnung die Grundbestimmung alles Realen **als** solchen sei; und auch jede höhere, der Schwere und starren Materialität entnommene Welt, sofern sie real sein soll, muss daran theilnehmen. Aber dieser nothwendige Begriff eines ausgedehnten Realen schliesst keineswegs mit gleicher Nothwendigkeit die andern empirischen („phänomenalen") Bestimmungen in sich, welche die gewöhnliche Ansicht mit dem Begriff der Raumexistenz zu verbinden pflegt, nämlich die Bestimmungen undurchdringlicher Körperlichkeit und wechselseitiger Ausschliessung der Massen. Es wäre ohne Zweifel eine der tiefsten und folgenreichsten Entdeckungen des neuen Schelling'schen Systems geworden, wenn er das philosophische Bewusstsein der Gegenwart entscheidend darüber aufgeklärt hätte, dass zwar Ausdehnung eine innerlich nothwendige und schlechthin gemeingültige Grundbestimmung alles Realen sei, dass aber die weitern Eigenschaften der Undurchdringlichkeit und starren Ausschliessung der Körper nicht daraus folgen, sondern eine lediglich phänomenale und die wahre Raumexistenz der Wesen gar nicht ausdrückende Bestimmung ausmachen.

Aber auch über jene Lehre selbst, die freilich ganz noch zu den esoterischen gehört, welche daher von der bisher herrschenden Speculation kaum berührt, viel weniger aufgehellt worden ist, scheint uns Schelling nach den hier vorliegenden Erörterungen noch nicht zu entscheidendem Abschlusse gelangt zu sein. Woher er historisch den Impuls zu dieser ganzen Auffassung empfangen, ist wol kaum zu verkennen. Er liegt in der bisher unverstanden gebliebenen theosophischen Lehre, die von J. Böhme ausgebildet und

nachher auch von Fr. Baader adoptirt worden ist: dass nur ein Theil (und zwar der dritte) der „ewigen Schöpfung", der Licht- oder Engelwelt, durch den Abfall Lucifer's der Finsterniss, dem Gesetze der Schwere und der mechanischen Körperlichkeit anheimgefallen sei. Jenseit dieser „Finsterwelt", welche eben darum blosse Scheinwelt ist, herrschen andere, höhere Existentialbedingungen. G. H. Schubert in seinem Werke: „Die Urwelt und die Fixsterne" (Dresden 1822, 2. Aufl. 1839), hat diesen Gedanken weiter ausgeführt und ihn durch astronomische Gründe ausdrücklich zu unterstützen gesucht. Auch Schelling hat diese Grundanschauung sich angeeignet, ohne jedoch, wie wir erachten müssen, das grosse Ferment der Wahrheit, welches in ihr liegt, zum eigentlich philosophischen Erfunde herausgestalten zu können. Er behauptet gleichfalls die Existenz von höhern idealen Lichtwesen, die uns in räumlicher Vorstellung als eine Sternenwelt erscheinen jenseit dieser Welt der „trägen" Materie (S. 426, 430), in der jedes Wesen aus seinem ursprünglichen (intelligibeln) Orte herausgeworfen, in ein zufälliges Wo gerathen ist, welches nun in ihm stete Unruhe, d. h. Bewegung erzeugt, worin eben der „sinnliche Raum" seinen Grund hat, „dessen Natur die vollkommene Gleichgültigkeit gegen seinen Inhalt ist". Die der Materialität mehr entfremdeten Wesen leiden weniger von dieser Unruhe, welche sie ihrer wahren Stelle entrückt. So die Weltkörper, „die über der Unruhe der beseelten Welt am weitesten erhaben sind". Diese Gleichgültigkeit gegen ihren Ort, die Heimatlosigkeit, steigert sich nun mit dem Grade der Beseelung der Wesen und erreicht im Menschen ihren Gipfel, der allverbreitet auf der Erde von jeder bestimmten Oertlichkeit abstrahiren kann (S. 430). Dies, was offenbar ein Vorzug des Menschen ist, das Siegel seiner selbständigen, in sich gegründeten Natur, was auch Schelling mitnichten in Abrede zu ziehen scheint, sollte doch nach der ganzen Consequenz der hier vorgetragenen An-

sicht vielmehr für das Gegentheil, für das Zeugniss des gesteigerten Abfalls von jener intelligiblen Ordnung gehalten werden.

Wie dem jedoch auch sei, was ist nach Schelling der eigentliche Ursprung und Entstehungsgrund jener abgefallenen Welt, noch dazu, wenn wir mit dem Begriffe der Nichtrealität, des „Scheines", Ernst machen wollen? Mit der Vorstellung eines „Abfalls" und ähnlicher symbolischer Bezeichnungen ist wol zugeständlich philosophisch Nichts wahrhaft erklärt, indem nunmehr die Frage sich erneuern muss, worin denn jener Abfall bestehe und was seine begreifliche Wirkung gewesen sei?

Hierüber nun, wie über alle damit zusammenhangenden Fragen, gestehen wir einen klaren, vollständigen, zugleich in allen Theilen übereinstimmenden Aufschluss in Schelling's gegenwärtiger Darstellung so wenig gefunden zu haben, als in der ersten, frühesten, worin er auf die gleiche Ansicht schon vorspielte, in seiner Schrift: „Philosophie und Religion" (1804). Er bekennt sich zwar — was Vielen gewiss nicht geringe Ueberraschung bereitet haben mag, als sie zuerst es lasen — in diesem Punkte seiner Weltansicht zu einem „subjectiven Idealismus", ausdrücklich in Kant'schem, nicht in Fichte'schem Sinne (S. 464, 465); und es wäre damit ohne Zweifel eine entscheidende Antwort auf die Frage nach dem Entstehungsgrunde jener „abgefallenen" Welt gegeben, ja nach unserer Ueberzeugung das ganz Richtige gefunden, wenn die übrigen Theile der Schelling'schen Weltansicht damit in Uebereinstimmung zu bringen wären. Aber auch noch allgemeinere Fragen erheben sich dabei.

Die erste ist: was die eigentliche, in allen Wandlungen, welche die Kant'sche Lehre bei den Nachfolgern erfahren, standhaltende und nicht zu erschütternde Wahrheit des Kant'schen Idealismus sei? Die andere: ob dieser Sinn in die Schelling'sche Gesammtansicht sich willig einfüge, oder

ob nicht vielmehr die Aufnahme dieses fremden Elements derselben eine völlige Umwandlung bereite? Die erste Frage namentlich ist von so entscheidender Wichtigkeit für die ganze gegenwärtige Speculation, dass es dem Referenten wol erlaubt sein dürfte, an seine frühern kritischen Untersuchungen darüber zu erinnern und ihr Resultat kürzlich auszusprechen. *) Denselben Vorzug nämlich, welchen Schelling dem Aristoteles vindicirt, dass jeder Philosoph sein Denken an ihm erproben, „wie an einem Schleifstein wetzen solle", muss die Gegenwart weit füglicher J. Kant zugestehen. Was er eigentlich und in Wahrheit geleistet, hat die philosophische Folgezeit bestätigt und nur immer heller ins Licht gestellt; ebenso wol an den Fehlgriffen, die durch Abweichungen von ihm begangen worden sind, als an den entscheidenden Winken der Orientirung, die man in ihm finden kann und deren Bedeutung noch weit in unsere speculative Zukunft hinausreichen wird.

Bekanntlich hat der Idealismus Kant's darin seinen Ursprung, dass er Raum und Zeit für apriorische, aber eben darum für lediglich subjective Anschauungsformen des menschlichen Bewusstseins erklärt. Das Objective ist nicht an sich in Zeit und Raum; es muss nur also angeschaut werden nach den apriorischen Bedingungen unsers Bewusstseins. Was daher in den Eigenschaften der angeschauten Dinge von zeitlich-räumlicher Beschaffenheit ist, das ist nichts Objectives, sondern auf die Seite des Subjectiven einzutragen. Nun zeigt sich aber, dass alle in empirischer Anschauung gegebenen, wie in den Verstandskategorien denkbaren Eigenschaften des Objectiven ohne die Formen von Raum und Zeit gar nicht zu fassen sind; und so ergibt sich, nach dieser Prämisse ganz folgerichtig und gleichsam wider Kant's Willen, das ungeheuere Resultat:

*) Vgl. des Verfassers Beiträge zur Charakteristik der neuern Philosophie, 1. Ausg. (1829), S. 116—143; 2. Ausg. (1841), S. 184—194.

dass schlechthin gar Nichts vom Objectiven theoretisch erkennbar sei. Die Dinge „an sich" sind unbekannte Grössen. Dennoch darf darum der Begriff eines Objectiven überhaupt nicht weggeworfen werden, und Kant hat unsers Erachtens mit vollem Rechte in seiner der zweiten Auflage der Kritik hinzugefügten „Widerlegung des materialen oder psychologischen Idealismus" diesen Punkt aufs nachdrücklichste hervorgehoben.*) Der in der ganzen Deduction begangene Fehler liegt aber nicht im Ergebniss, noch auch darin, dass, wie Fichte meinte, das Resultat nur halb gezogen sei, indem die leere Vorstellung eines Dinges an sich hier zurückbleibe; sondern er liegt in einem fast unbemerkbaren Versäumniss des Anfangs, welches nachher in der mit so merkwürdiger Consequenz zu Ende geführten Rechnung freilich zu einem gewaltigen Deficit aufschwellen musste.

Kant schliesst folgendergestalt: Was nicht „von Aussen", durch Empfindung im Bewusstsein „empirisch gegeben" ist, das hat seinen Grund und Ursprung **blos** im Subjectiven. Raum und Zeit sind von dieser Art; sie gehen aller Empfindung voran und machen dieselbe allererst möglich: sie sind reine, ursprüngliche „Grundanschauungen". Daher sind sie einerseits von ebenso apriorischem, wie andererseits von blos subjectivem Charakter. In jenem Wörtlein „blos" liegt der unwillkürliche Grund des Irrthums; Kant hatte weit mehr bewiesen, als er aussprach. Das eigentliche Ergebniss war, dass Raum und Zeit die schlechthin nothwendigen (apriorischen) Grundbestimmungen alles Realen, Anschau- wie Denkbaren seien, objectiv ausgedrückt: absolute Grundformen, subjectiv: absolute Grundanschauungen für alles Reale. Und wie vermöchten sie denn in Wahrheit letzteres zu sein, wenn sie nicht in ganz gleicher Weise auch jenes, das gemeingültig Objective wären?

*) Kant's Kritik der reinen Vernunft, 5. Aufl. 1799, S. 274 fg.; vgl. Vorrede, S. xxxix.

Dass mit dieser kleinen, aber nothwendigen Berichtigung ein Idealismus specifisch anderer Art entsteht, liegt am Tage, indem nun das Reale (das „Ding an sich") nicht mehr in eine völlig utopische, so unanschaubare wie unbegreifliche Welt der Raum- und Zeitlosigkeit entrückt, sondern gerade als das absolut Präsente, in den Erscheinungen Allgegenwärtige, Erforschbare festgehalten wird, ohne doch sensualistisch dem Empfindungsinhalt eine reale Bedeutung beizulegen, die er nicht hat. Denn dass der reine Empfindungsinhalt nichts Objectives bei sich führe, darin hat Kant völlig Recht behalten, und die gründliche psychologische wie physiologische Forschung hat dies nur bestätigt. Er ist Phänomen eines Objectiven, aber selbst nicht objectiv.

Freilich war es zu Kant's Zeiten noch nicht möglich, den Begriff des objectiven Phänomens von dem des subjectiven bestimmt zu sondern, da dies bis zur Stunde noch nicht durchgreifend geschehen ist. Die „Sinnenwelt" ist objectives Phänomen; blos subjectives wäre sie alsdann, wenn sie lediglich und durchaus nur aus dem Wesen des Bewusstseins hervorginge. Jenes war Kant's wahre Meinung; das Letztere Fichte's Behauptung, welcher, auf jenen noch unaufgehellten Unterschied hin, aber sehr mit Unrecht, den Kant'schen Idealismus der Halbheit und Inconsequenz beschuldigte, während Kant vielmehr besonnen genug war, trotz jener am Raum- und Zeitbegriffe begangenen Versäumniss, den ihm unentbehrlichen und innerlich geforderten Begriff eines „Dinges an sich ausser dem Bewusstsein", d. h. eines Objectiven, dem Phänomene der Sinnenwelt zu Grunde Liegenden, Realen, nicht aufzugeben. (Damit hängt auch, nebenbei sei es erinnert, das entgegengesetzte Urtheil über die Vorzüge der ersten und der zweiten Ausgabe von Kant's „Kritik der reinen Vernunft" zusammen. In der ersten, behauptete Fichte und Schopenhauer nach ihm, sei von Kant sein Idealismus viel entschiedener, mithin consequenter,

ausgesprochen worden, als in der spätern Ausgabe, wo er, wie Schopenhauer dies sich auslegt, aus Schwäche und Menschenfurcht eingelenkt habe. Wir finden in beiden Redactionen der Kritik nicht „verschiedene Idealismen", sondern eine und dieselbe Grundansicht; in jener allerdings noch frischer und energischer ausgesprochen als in der zweiten, aber sachlich in keiner andern Weise, während die zweite einzelne Wendungen und ganze Ausführungen, welche eine falsche (subjectivistische) Deutung erhalten hatten, mit andern unzweideutigen Ausdrücken vertauscht hat. *)

So ist nun aufs eigentlichste die Stätte und der geheime Quellpunkt jener „aussergöttlichen Welt" entdeckt: sie ist die Wirkung unserer Versinnlichung, sie entsteht auf dem Augpunkte unseres Sinnenapparats. Nur für diesen wird die Welt der realen Wesen, ihrer raum- und zeiterfüllenden Wechselwirkungen und Ereignisse zum Phänomene einer Körperwelt; nur darum ist der Geist genöthigt, statt das Reale in unmittelbarer Anschauung (intuitiv) zu besitzen, auf dem Umwege des Denkens (discursiv) durch eine Reihe vermittelter Schlüsse zu dessen Wahrheit und zu den eigentlichen Ursachen zu gelangen. Darum überhaupt, dürfen wir sagen, ist nach dem Loose dieser endlichen Welt Mühe und Irrthum vor die Pforte der Wahrheit gestellt. Denken und sinnliche Anschauung stehen einander getrennt gegenüber; wir können nur mittelbar (radio indirecto) die Wahrheit erkennen, und anstatt unmittelbarer Intuition ist Erforschung nothwendig. Aber nicht völlig scheint jene uns geraubt; denn merkwürdiger Weise durchdringt sie in einzelnen plötzlichen Strahlen unsern Geist, eine

*) Referent hält den ganzen Streitpunkt durch Hartenstein's Abhandlung über diesen Gegenstand bei Gelegenheit seiner Sonderausgabe von Kant's „Kritik der reinen Vernunft" (Leipzig 1853) für vollkommen entschieden und erlaubt sich auf eine beurtheilende Anzeige derselben von H. Ulrici in dieser Zeitschrift, XXIII, 312—318, zu verweisen, welcher er in allen Stücken beitreten muss.

innere Welt übersinnlicher Beziehungen aufs eigentlichste ihm „offenbarend". Und so ist durch jene Thatsache zugleich der Begriff der Offenbarung, eines Eintritts von Intuitionen jenseitiger Verhältnisse, für eine erschöpfende Erkenntnisslehre ein sehr wichtiger und unentbehrlicher geworden.

Allerdings liegt hier noch ein weiter Spielraum neuer Untersuchungen und ungelöster Fragen, deren Stätte entdeckt zu haben, wir gerade als die grosse weltgeschichtliche That Kant's bezeichnen müssen, in dessen Pfaden zu wandeln und jene Untersuchung um einen Schritt weiter geführt zu haben auch für uns die Zuversicht erzeugt, auf rechtem Wege zu sein. Will man jene phänomenale Welt mit Schelling das Werk eines „Abfalls" nennen, so vergesse man nur nicht, dass sie dies lediglich in idealem Sinne sei. Es ist durch ihr „unvorhergesehenes" Entstehen realiter Nichts verrückt im Grundwesen der Dinge. Auch ist jene Scheinwelt nicht ausser der realen, gleichsam ein neben sie hinfallender Schein, sondern das nothwendige objective Phänomen, welches durch die realen Dinge in unsern Geist geworfen wird zufolge der eigenthümlichen Form seiner Versinnlichung, die aber nichts innerlich Dauerndes, vielweniger ein Unbedingtes in sich schliesst. (Es ist derselbe Begriff, den Kant und seine Schule, freilich unvollständig, weil blos negativ und ohne den eigentlichen nähern Hergang dabei zu entwickeln, „die ursprüngliche Einrichtung unseres Erkenntnissvermögens" nannten.) Das „Erdgesicht", wie unsere Anthropologie es heisst, die „Figur dieser Welt", wie Schelling in einer Stelle voll kühnen Tiefsinns es bezeichnet *), ist durch und durch nichtig und vergäng-

*) S. 467, 468: „Bemerken Sie wohl: «Die Figur (also diese Welt ist überhaupt nur eine Figur, eine Gestalt), die Figur dieser Welt vergeht» — die Welt geht vorbei (wie ein Schauspiel oder wie ein vorüberziehendes Heer) sammt ihrer Begierde, d. h. der Begierde, der Sucht, in der sie allein ihr Sein hat; ihr ganzes Wesen ist Begierde, nichts Anderes.

lich. Auch darin sind wir mit Schelling einverstanden, dass sie erweislich mit dem Tode uns entschwindet; denn dieser ist gerade die Entsinnlichung unsers Wesens. Aber damit ist in Wahrheit nichts entschwunden, weder in uns, noch ausser uns, oder in der Welt des Realen verändert, sondern wir sind nur, von diesem Bilde der Vergänglichkeit befreit, in die Welt des wahren und eigentlichen Seins ein- oder zurückgekehrt. Hiermit nun scheint wirklich jenes „finstere Geheimniss", wie es einst F. H. Jacobi im Gefühle theoretischer Zerknirschung nannte, gelöst, das Geheimniss „von der Entstehung des Endlichen, Sinnlichen, der Realität uns Entfremdenden". Nicht wahrhaft geschieden sind wir von der Welt ewiger, unvergänglicher Dinge; vielmehr stehen und wirken wir mitten unter ihnen, und wir selbst sind gleichen, unvergänglichen Wesens. Nur auf dem Augpunkt unsers sinnlichen Bewusstseins bilden sie die Configuration vergänglicher Erscheinungen, deren innere Veränderung wir sinnlich nur lückenhaft unterbrochen, in unwahrem Zeitverlaufe, deren innerlich ausdehnende Wirkung wir sinnlich nur roh und oberflächlich (als materielle Masse) gewahren können, und deren sinnlich aufgefasste Causalitätsverhältnisse gleichfalls unwahr und lückenhaft sind. Die Hume'sche Kritik des Causalitätsverhältnisses hat immer noch ihre Wahrheit für alles sinnliche Geschehen und alle äusserlich sinnlichen Zusammenhänge. Der Idealismus und die Kritik des sinnlichen Erkenntnissinhaltes sind wieder völlig in ihre Rechte eingesetzt, nicht aber um bei dieser Negation stehen zu bleiben, sondern um dem Realismus seinen sichern, fortan unbestrittenen Boden zu bereiten.

Der Umstand nun, dass Schelling, in directem Gegensatze gegen die früher einseitig behauptete Identität des

Das sind Aussprüche des Neuen Testaments, und wenn eben dasselbe die sichtbare Welt diese Welt nennt, so liegt deutlich die Meinung zu Grunde, dass sie die mit dem gegenwärtigen menschlichen Bewusstsein gesetzte und wie diese vorübergehende ist."

Endlichen und Unendlichen, jetzt wenigstens in gewisser Art zur entgegengesetzten, einzig gründlichen und an sich unabweislichen, zugleich aber das ganze menschliche Bewusstsein um eine Stufe erhöhenden Wahrheit sich bekennt und mit der ganzen Tiefe seiner Penetration und Höhe der Gesinnung, welche alle seine Geisteswerke adelt, zum energischen Vertreter derselben sich macht; — dies und dies allein halten wir für die bedeutungsvolle That, die auch jetzt sein Wiederhervortreten uns als heilbringend bezeichnen lässt; und persönlich begrüssen wir diese Uebereinstimmung als den glücklichsten factischen Erweis von der innern Wahrheit dieser Grundansicht. Auch dass Schelling hierbei an Kant's Idealismus, freilich in einer innerlich nicht genugsam motivirten Wendung, anknüpft, zeugt deutlich für das tiefdringende Verständniss seines grossen philosophischen Vorgängers, dessen wichtigstes Vermächtniss er dadurch der Vergessenheit hat entziehen helfen. Auch die weitere daran sich anknüpfende Entwickelung des Wortsinnes von μακάριος, glückselig: dass nur derjenige so zu nennen sei, dessen „Herz“ (κέαρ) zur Ruhe gekommen und von einem ewigen Geistesgehalte andauernd erfüllt, Sich Selbst zu vergessen vermöge: diese Entwickelung müssen wir als eine der anziehendsten und tiefgeschöpftesten des sonst so reichhaltigen Werkes erklären (S. 474, 475).

Um so nöthiger erscheint es uns jedoch, im Interesse jener hohen Wahrheiten alle trüben Elemente davon abzuscheiden und vor Allem festzustellen, was darin zu voller, unzweifelhafter Evidenz gebracht und was noch von hypothetischer Natur sei. In Bezug auf Schelling ist, wie schon bemerkt, diese Frage nicht daurchaus leicht und sicher zu beantworten, weil seine Erklärungen darüber sich dem völligen Verständniss und einer durchgreifenden Consequenz zu entziehen scheinen. In Bezug auf „diese“ Welt, die sinnliche, nennt er sich subjectiven Idealisten, und das Entscheidende dieses Zugeständnisses haben wir anerkannt. Dennoch

tragen die schon angeführten Stellen, in denen er seine kosmologische Hypothese entwickelt, ein ganz realistisches, kein idealistisches Gepräge. Es erscheint wirklich so, als wenn die „Licht"- und die „materielle" Welt real ausser einander zu denken wären, nicht also, dass die materielle Welt nur die durch unser versinnlichtes Bewusstsein verdunkelte „Licht"-(Real-)welt selber sei. Ebenso wenig erklärt er die Entstehung der physischen Materialität (im Gegensatz der „metaphysischen", wahren) auf idealistische, sondern ganz nur auf realistische Art (S. 426). „Was in einer ihm natürlichen Bewegung aufgehalten wird, tritt in sich selbst zurück, ohne dass die vorausgegangene Bewegung dadurch vernichtet wird. Die natürliche Mitte dieser beiden Bewegungen, des Vor- (dem Ziele zu) und des Zurückgehens, ist die Ausdehnung, die nächste Stufe nach der reinen Materialität." Diese nennt er an andern Stellen die „metaphysische", in welcher jedes Wesen für sich besteht, ohne jedoch die andern auszuschliessen, in der „kein Raum war, den Jedes für sich mit Ausschliessung der Andern hatte, sondern nur ein untheilbares Sein, so zu sagen, nur Ein Punkt, aber in dem intelligibler Weise Alles begriffen und an seiner Stelle war" (S. 428). Im „Sichselbstwollen" jedes Wesens liegt aber der Grund jener Ausdehnung, durch welche es „seinen Raum für sich zu nehmen und alles Andere davon auszuschliessen sucht". So entsteht der „sinnliche Raum" und die Sinnenwelt, in der „Jedes seiner ursprünglichen Ordnung entrückt ist".

In dieser offenbar ganz realistischen, nicht idealistischen Deduction sind nun ausserdem noch, wie wir erachten müssen, mancherlei wohl von einander zu sondernde Elemente concrescirt, deren schärfere Gliederung und abgestufte Betrachtung dem Ganzen erst Wahrheit verleihen kann. Schon im Vorigen haben wir gezeigt, dass jener „intelligible Raum" und die „metaphysische" Ordnung der Dinge, welche jede „Ausdehnung" und jedes „Fürsichsein" derselben aus-

schliesst, wenn sie überhaupt denkbar sein sollen, ausdrücklich ihre Realität negiren und nur das ideale Vorbild einer Welt bezeichnen können, wie es die Thätigkeit eines erkennenden Geistes entwirft.

So erhalten wir als ersten Moment einen vorwirklichen Gedankenkosmos, der zu Raum und Zeit in gar keinem realen Verhältnisse steht, wiewol beide als schlechthin nothwendige Formen alles Realen im Systeme seiner ewigen Gedanken allerdings mitgesetzt sind. Es ist schon gezeigt worden, dass der „Uebergang" von dieser idealen Begriffswelt, von diesem „Gedankenkosmos", in die reale Welt kein objectiver Uebergang, wie es bei Schelling erscheint, sondern lediglich ein Fortschreiten des erkennenden Subjects von einer, der ontologischen, Erkenntnissweise in die andere, die realphilosophische, sein könne.

Wir kommen zum zweiten Momente. Schelling findet im „Sichselbstwollen" jedes Weltwesens den eigentlichen und letzten Grund seiner Ausdehnung; und hierin müssen wir wiederum einen jener tiefen Blicke des Genius erkennen, deren Reichthum gerade Schelling's eigenthümliche Begabung ausmacht, ohne dass es ihm in gleichem Masse gelungen wäre, strengwissenschaftlich sie zu verwerthen. Er hat mit jenem Worte den innersten metaphysischen Grund des Raums, aber zugleich auch der Dauer (der innern, wahrhaften Zeit) aufgedeckt. Das Sichrealisiren, Selbstbehaupten jedes Wesens macht es zum Zeiträumlichen; in beiden unabtrennbaren Bestimmungen ist nur das absolute Sichquantitiren alles Realen, Qualitativen ausgesprochen. Mit diesem Begriffe der „Ausdehnung" ist jedoch keineswegs, wie Schelling behauptet, zugleich die Form der schlechten Endlichkeit oder „Scheinwelt", die wechselseitige Ausschliessung der Wesen gesetzt. Durch das raumsetzende „Sichwollen" (um bei dieser halballegorischen, aber prägnanten Bezeichnung stehen zu bleiben) gibt eben damit das eine Reale auch Raum (oder Blösse) dem andern, qualitativ

oder innerlich es ergänzenden, um nun in vollständige oder theilweise Wechseldurchdringung mit ihm zu treten. Das Sichwollen ist zugleich Ergänzungs-Bedürfniss, schliesst „Wollen" (Suchen) des Andern ein; Beides ist schlechthin unabtrennbar von einander, und erst hierin ist das Geheimniss des endlichen Daseins vollständig ausgesprochen, weil es auf die durch Alles hindurchwaltende, innerlich harmonisirende Einheit hinweist. Dass aber der Grund alles endlichen Sonderdaseins, aller Creatürlichkeit solchergestalt auf „Wollen", Selbstrealisation, Sicherheben aus seinem Wesensgrunde, beruhe, darin haben wir allerdings eine jener tiefen Wahrheiten zu erkennen, welche Schelling seit seiner Abhandlung über die Freiheit zur erneuerten Anerkenntniss gebracht. Zur erneuerten, sagen wir, weil er selbst und wir Alle diese grosse Einsicht zuerst dem Tiefblicke eines Jakob Böhme verdanken.

In diesem Willensprincip als solchen dürfen wir jedoch keineswegs zugleich das Princip des Sichlosreissens von der Einheit finden wollen. Jener „Selbstschöpfungswille" der Dinge ist ursprünglich gesund und die Wurzel aller kräftigen Lust und Freude ihres Daseins, weil und so lange er der durchgreifenden Einheit sich nicht verschliesst, welche eben in ihnen das gesunde und ursprüngliche Ergänzungsbedürfniss, die Hingabe an das Andere rege erhält. Dies Gesetz gilt im Physischen, wie im Organischen und Ethischen; und so wird es vollkommen erklärlich, dass die Möglichkeit eines Umschlagens des Selbstwillens in die Selbstsucht, d. h. der Entartung und des Bösen, in jedem Wesen desto grössern Spielraum gewinnt, je tiefer und bewusster sein Selbstwille und je grösser der Umfang (die Forderung) seiner Ergänzungen ist; daher erst im Menschen die an sich universale Möglichkeit der Selbstverhärtung oder des Bösen in ihrer sichtbaren Gestalt und Breite hervortreten kann, ohne darum, wie von Schelling geschieht,

den menschlichen Geist oder das Ich zum Erfinder des Bösen, zum Grunde des Abfalls der ganzen Natur zu machen. Doch bekennen wir das Gefühl der Unbehaglichkeit, mit so allgemeinen Andeutungen hier uns begnügen zu müssen, zumal da wir hoffen dürfen, durch eine ausführliche, metaphysische und psychologische Darstellung der Lehre vom Bösen (in der „speculativen Theologie“ und in der „Ethik“) jene wichtige Frage ihrem Abschluss näher gebracht zu haben.

Aus gleichem Grunde müssen wir auch Schelling's Satz: „Der unergründliche Act der Willensthat, durch den das Ich entsteht, sei der nämliche, durch den für dasselbe diese Welt — die Welt ausser der Idee — gesetzt ist“ (S. 464, 466), für ungenügend, ja für irreführend erklären. Es ist vollkommen begreiflich und bei anderer Gelegenheit vollständig nachgewiesen (in unserer „Anthropologie“), wie auf dem Standpunkte des Sinnenapparates die phänomenale Umbildung jener realen Welt, das „Erdgesicht“, sich gestalten müsse; aber unverständlich wird die Sache, wenn eine Willensthat des Ich und zwar die eines abgefallenen Willens dabei hineingezogen wird. Mit unvermeidlicher Consequenz entsteht daraus jene trübe ascetische Ansicht von der Sinnenwelt, welche theoretisch wie praktisch gleich ungenügend bleibt. Theoretisch übersieht sie, wie jene phänomenale, im menschlichen Bewusstsein sich bildende Welt zugleich in ihm den Ausdruck der Schönheit empfängt, so gewiss die an sich blos mathematischen Verhältnisse unter den realen Wesen durch den Geist und für ihn mittels der Sinnenauffassung zu einer Welt des reichsten Licht- und Farbenschmuckes und entzückenden Wohllautes erhoben werden. Praktisch entsteht daraus jene abstracte Entsinnlichung, jenes naturfeindliche Fliehen des Genusses, statt ihn zur freien Schönheit geistiger Erfrischung zu steigern. Allerdings ist die gesammte „Sinnenerscheinung“ nichts

Reales, noch Definitives; sie ist eine der möglichen Weltauffassungen, und sicherlich nicht die höchste oder eindringendste; auch bleibt, dies in unzweifelhafter Klarheit zu erkennen, eine der wichtigsten Errungenschaften menschlicher Erkenntniss. Aber selbst diese Welt ist so göttlicher Schönheit und Weisheit voll, dass sie nichtsdestoweniger als „Kosmos", als Vernunftsystem angesprochen werden muss, überhaupt als eine von Gott „gewollte" und gesegnete, nicht „aussergöttliche". Ja wir müssen urtheilen, dass Schelling durch diese Lehre von einem realen Abfall des menschlichen Geistes und einer wirklich „ausser Gott gerathenen" Welt das Resultat seiner Lehre sich selber degradirt habe, indem er nun genöthigt ist, jener realen Gottentfremdung eine ebenso reale Wiederbemächtigung durch Gott entgegenzustellen, sodass, was wir im Vorigen schon beklagten, die Erlösung der Menschheit durch Christi Erscheinen und Alles, was mit jener grossen, geistig ethischen Grundthatsache zusammenhängt, in unwillkürlicher Herabstimmung den schiefen Sinn eines kosmischen Vorganges erhalten hat.

Dieser Mangel im Endresultate hängt indess tiefer, als man auf den ersten Blick meinen sollte, mit dem methodologischen Grundgebrechen zusammen, dessen wir schon wiederholt gedachten; ja er reicht auf diese Weise bis in die allerersten Anfänge der Schelling'schen Lehre zurück, bis in sein „Identitätssystem". Wenn er damals es aussprach: dass über die Natur philosophiren nichts Anderes hiesse, als sie „schaffen", d. h. ihre Selbstschöpfung im nachconstruirenden Gedankenprocesse wiederholen, so war dies eigentlich nur die Uebertragung des Selbstconstructionsprocesses, den Fichte's Wissenschaftslehre am Bewusstsein vollziehen wollte, auf das absolute Subject-Object. Die Nachconstruction des Bewusstseins wurde hier ohne Weiteres zur Nachconstruction des ganzen Universums in der absoluten

Vernunft" gesteigert, die unüberschreitbare Schranke des Subjectiven übersprungen.*)

Jene Aufgabe bei Fichte konnte ohne besondern Erweis als erreichbar bezeichnet werden; denn das menschliche Bewusstsein ist sich selber immanent, und so wird ein solcher Gedankenprocess an sich selber begreiflich. Nicht so diese Steigerung der Aufgabe bei Schelling. Schon hier musste die Frage sich erheben nach der Möglichkeit einer solchen nachschöpferischen Selbstconstruction des absoluten Princips im menschlichen Denken. Denn dass Schelling's „intellectuelle Anschauung" ein grossartiges, aber unbewiesenes Postulat sei, kam bald an den Tag. Die wissenschaftliche Begründung dieses Postulats, die Antwort auf jene Frage sollte bekanntlich Hegel's „Phänomenologie des Geistes", ja sein ganzes System sein. Wir brauchen an die spätern, gegen Hegel gerichteten umständlichen Verhandlungen über diesen Punkt nicht zu erinnern. Als Gesammtresultat derselben ergab sich: dass nur auf pantheistischem Standpunkte, dem Göttliches und Menschliches schlechthin zusammenfallen, ohne handgreifliche Inconsequenz die ungeheuere Behauptung gewagt werden könne, das menschliche Denken sei dem göttlichen identisch zu erachten, dass mit Einem Worte Theocentrisches und Anthropocentrisches ununterscheidbar sich decken. Wenn aber das pantheistische Princip widerlegt ist, fällt auch jene behauptete Identität dahin und es entstehen ganz neue methodologische Fragen. Nun hat aber Schelling in seiner neuesten Philosophie demselben gründlich und entschieden abgesagt; ja er accentuirt jetzt den

*) In dem schon erwähnten „Briefwechsel" zwischen beiden Denkern sind die Briefe besonders auszuzeichnen, in denen Schelling diese „Erweiterung der Wissenschaftslehre" Fichten eindringlich zu machen sucht, und die Antworten, die dieser darauf gibt, in welchen er jenen unablässig darauf hinweist, dass jedes Sein nur in einem Denken für uns existire, jedes Objective nur in Bezug auf ein Subject. Eine künftige Geschichte der Philosophie wird wohlthun, diese ersten Anfänge einer nachher vielverhandelten Grunddifferenz wohl im Auge zu behalten.

Unterschied des menschlichen Geistes vom göttlichen — sein Aussergottsein — in einem Grade, welchem beitzutreten wir Anstand nehmen. „Der natürliche Mensch weiss Nichts von Gott; durch sinnlich vernünftige Erkenntniss kann er sich nicht zu ihm erheben. Er gewinnt Kunde von ihm nur durch (historische) Offenbarung.“ So lauten jetzt die mit gleicher Zuversicht vorgetragenen, der allgemeinen Grundansicht nach diametral entgegengesetzten Aussprüche. (Der allgemeinen Grundansicht nach — sagen wir; denn allerdings könnte, was Schelling in früherer Zeit von der „absoluten Erkenntnissart“ und von der Nothwendigkeit behauptete, „durch Abbrechen von der endlichen Causalreihe“ sich zu ihr zu erheben, nach dem ersten oberflächlichen Anschein in analogem Sinne gedeutet werden, während eine tiefere Erwägung sagen muss, dass durch sie jener pantheistische Grundgedanke gerade bestätigt wird.) Nun er aber diesem einmal für immer abgesagt hat, muss er auch die vollen Consequenzen des neuen Standpunktes über sich nehmen. Hier jedoch wirft eine einzige Frage den stolzen Bau des neuen Systems in Trümmer. Es ist die ganz einfache: wie er auch nur aufs entfernteste das Recht begründen könne, jenen theogonischen Process in Gott erlauscht zu haben, der ihm jetzt völlig an die Stelle des alten Selbstobjectivirungsactes des absoluten Subject-Objectes getreten ist? Denn auch er muss zugestehen, dass sein Philosophiren, gleich dem aller menschlichen Denker, den Standpunkt „sinnlich-vernünftiger Erkenntniss“ nicht überschreiten, nicht in Offenbarungen sich bewegen könne; dass insbesondere noch der wissenschaftliche Apparat jener theogonischen Construction nur die wohlbekannten naturphilosophischen Begriffe seien, welche nach ihm ursprünglich und ganz mit Recht ihr Gegenbild lediglich in der diesseitigen Welt finden sollten.

Zu behaupten endlich, dass die Offenbarungsthatsachen des Alten und Neuen Testaments, um speculativ erklärt zu

werden, mit Nothwendigkeit auf einen solchen überzeitlich göttlichen Process, auf „Spannungen der Potenzen", zurückschliessen lassen, möchte, von dem Gewagten der Behauptung an sich selber abgesehen, auch darum für Schelling unstatthaft sein, weil er gerade den Hauptheil dieser Begründung der „negativen Philosophie" zuweist, welche darin besteht, das rein Rationale zu entwickeln und vom göttlichen Offenbarungsinhalte noch keine Kunde zu nehmen. Wenn Schelling daher unbegründeter und unkritischer Weise noch immer auf den theocentrischen Standpunkt sich stellt und den vorweltlichen Selbsterzeugungsact Gottes glaubt nachconstruiren zu können: so erweist sich dies als die letzte, sich selber misverstehende Steigerung des alten idealistischen Grundgedankens, welcher schon einmal, in der Naturphilosophie, sich überstürzt hatte. Es ist die vormalige Willkür mit noch potenzirteren Prätensionen, die am allerwenigsten vor „der Zucht des Kant'schen Geistes", welche Schelling uns jetzt empfiehlt, die Probe bestehen kann. Wir unserer Seits stellen uns wirklich unter dieselbe, wenn wir den anthropo-(kosmo-)centrischen Standpunkt als den allein erreichbaren anerkennen und behaupten, dass Gott durchaus nicht in seinem Ansich, sondern nur indirect und mittelbar, an der Beschaffenheit der Weltthatsachen, für uns erkennbar sei. Damit sind wir aber auch im Stande, die eigentlichen Offenbarungsthatsachen, auf welche Schelling unter unserer vollständigen Beistimmung so entscheidenden Werth legt, zu ihrem Rechte gelangen zu lassen, ohne jene fremdartige, metaphysicirende Deutung ihnen beizumischen. Hierüber wird uns später noch ein Wort zu sagen erlaubt sein.

Nach dieser durchgreifenden Erörterung bleibt uns nur Weniges übrig, um die Charakteristik von Schelling's negativer Philosophie und ihres Verhältnisses zur positiven zu vervollständigen.

Nachdem (in Schelling's Ableitung) das Ich durch die Erhebung des Willens Princip einer aussergöttlichen Welt

geworden ist, bezeichnet er als letztes Ziel der ganzen Bewegung, dass dasselbe „wodurch immer" dazu gebracht werde, sich selbst wieder zur Potenz, zum Nichtprincip zu machen. Wie dies geschehe, zeigt nun Schelling durch eine Art von Geschichte des menschlichen Selbstbewusstseins, welche zugleich den allgemeinen Culturstufen der Menschheit entsprechen soll. In dieser Entwickelung können wir grosse, treffende Gedanken, Tiefsinn und religiösen Ernst verehren, ohne im mindesten vor dem Willkürlichen und Lückenhaften des ganzen Gedankenzusammenhanges, wie vor dem unkundig Absprechenden einzelner Behauptungen die Augen zu verschliessen. (Was er namentlich über die Bestimmung des Staats als blosser Zwangsanstalt und wider die neuern „Staatsideale" und das „Vernunftrecht" sagt, dies lässt sich auf das billigste und schonendste nur dadurch erklären, wenn man urtheilt, dass er über jene Gegenstände kein gründliches Nachdenken sich gegönnt habe. Eben dahin gehört auch, nur nach anderer Seite hin, seine Hypothese von den Menschenrassen, in denen er eigentlich nur — denn seine sachlichen Gründe sind von sehr bestreitbarer Beschaffenheit *) —, um die orthodoxe Ansicht von Adam

*) Um dies Urtheil zu motiviren, verweise ich unter anderm auf das Werk von A. Fr. Pott, „Die Ungleichheit menschlicher Rassen, hauptsächlich vom sprachwissenschaftlichen Standpunkte; ein ethnologischer Versuch" (Lemgo 1856), in welchem dieser ausgezeichnete Sprachforscher dem Franzosen Gobineau gegenüber, der ähnlich, wie hier von Schelling geschieht, die absolute Unterordnung der schwarzen und gelben Rasse unter die weisse behauptete, aus dem ganz neuen und treffenden Gesichtspunkte der Sprachbildung eines Volks das Gegentheil erweist und namentlich in Bezug auf die Negerrasse alle die Vorurtheile widerlegt, zu denen der oberflächliche Anschein oder eine dem Vortheil angepasste Theorie immer wieder zurückkehrt. Dass bei Schelling die innersten Motive zu dem von ihm behaupteten Gegensatze des Einen „göttlichen" Geschlechts und der vielen „natürlichen" Geschlechter in der Menschheit von anderer und tieferer Art sind („Vorlesungen", S. 500 fg.), versteht sich von selbst. Es ist ausser den angeführten theologischen Gründen besonders seine allgemeine Theorie, dass Alles im Universum nach Obenhin sich zuspitzen, „ins Enge gehen" müsse, welche ihn

als einzigem Menschenvater und vom Paradiese zu retten, eine Art von Mittel- und Uebergangsform zwischen den höhern Thieren und dem eigentlichen Menschen erblickt. Da wir erwarten, dass diese Willkürlichkeiten in gewissen

zu dieser Auffassung veranlasst. Ebenso ist er der Schwierigkeiten eingedenk, welche mit der physischen Abstammung des Menschengeschlechts von Einem Paare und mit der angenommenen Verbreitung desselben von Einer Gegend her verbunden sind. Dennoch soll die „höher beglaubigte Wahrheit“ in wörtlichem Sinne Recht behalten, „dass aller Menschen Geschlechter, die auf der Erde wohnen, nur von Einem stammen“, dem ersten Menschen, „durch den der Tod und die Sünde in die Welt gekommen, aber von dem auch der göttliche Funke, der Geist der Freiheit und Selbständigkeit auf alle Geschlechter, je nach ihrer Empfänglichkeit, sich fortleitete“ (S. 509, 510). Indess scheint er uns den in dieser Ueberlieferung liegenden Sinn bis ins Bedenkliche überspannt zu haben. Sie kann an sich nur bedeuten, was auch durch Historie wie durch Anthropologie bestätigt wird: dass es nur Einen Culturmittelpunkt der Menschheit gegeben habe, dass nur Einem Menschenstamme es verliehen gewesen, culturschöpferisch zu sein, während alle andere Rassen dieselbe aus zweiter Hand, von jenem Mittelpunkte her und durch Verbreitung dieses Stamms empfangen sollten. Aber eine so falsche als unnöthige Folgerung scheint es uns zu sein, die übrigen Rassen, oder wenigstens einzelne, deshalb um eine ganze Stufe niedriger, unter das Niveau des eigentlich Menschlichen zu stellen; denn eine absolute Unempfänglichkeit gegen Sittigung und Cultur ist unsers Wissens auch bei den äusserlich rohesten Stämmen noch nirgends unzweifelhaft nachgewiesen worden. Aber auch der schwächste Grad von Empfänglichkeit für ein Geistiges setzt ursprünglichen, wenn auch tief verborgenen Besitz desselben voraus, so gewiss der Mensch nur das empfangen kann, was in der Tiefe ihm schon angehört. So würde sich hier, jedoch in breitesten Culturabständen, nur wiederholen, was wir auch im Einzelnen als das nothwendige Gesetz alles Geisteslebens betrachten müssen: der Gegensatz von Productivität und Empfänglichkeit — was dennoch nur einen gradweisen, keineswegs einen specifischen Unterschied geistiger Begabung begründet —, und das zweite Grundgesetz: dass jeder Culturfortschritt, jede neue Offenbarung der Ideen zuerst nur die einzelne Persönlichkeit ergreifen und von dieser aus, zunächst in den verwandtesten Geistern zündend, sich verbreiten kann. Dürften wir daher in der Mosaischen Erzählung eine Urkunde über die Schicksale und Verbreitung jenes ältesten Culturstammes der Menschheit sehen — womit vortrefflich übereinstimmt, dass wir uns selbst nach dieser Erzählung (wie auch Schelling mit Recht erinnert) die damalige Erde nicht als menschenleer denken dürfen, sondern als bewohnt von noch uncultivirten Geschlechtern (vgl. Genes. 4, 14–17) —: so würde uns nur im ersten Urbilde entgegentreten, was in der ältesten Geschichte sich stets wiederholt hat, die Verbreitung von Religion, Gesetzgebung und Cultur sammt Staatenbildung durch das Eintreten von

gegenwärtig herrschenden Bildungskreisen die grösste Beistimmung finden und als ein Beitrag zur nöthigen „Bekehrung" der Philosophie begrüsst werden dürften, andererseits jedoch, von der Autorität eines so grossen Namens vertreten, der Philosophie selbst in den Augen der Mehrzahl zum Schaden und Unglimpf gereichen werden: so eilen wir, wenigstens unsererseits von solchen Bestrebungen uns loszusagen, in denen die wahre, objective Forschung ganz und gar verkümmern würde.)

„Was nun thut der Geist in der Welt?" — „Die Seele", aus welcher das Wesen des Menschen genommen, **ist** an sich schon Wissenschaft, aber die materiell vorhandene, noch nicht ins Bewusstsein erhobene. Die Erhebung zur actuellen Wissenschaft geschieht im Geiste des Menschen. Es ist sein Geschäft, die Welt zu erkennen, „um von ihr frei zu werden". Dies natürliche Erkennen und mit ihm der natürliche Mensch „weiss Nichts von Gott". Er benutzt seine Weltkunde vielmehr dazu, sein Sein zu erhalten, sein Wohlsein zu steigern (S. 527). Hier aber stösst er alsbald auf innere Schranken, die aus seiner Individualität entspringen und auf ursprünglicher Ungleicheit beruhen. Diese hat jedoch einen vorzeitlichen Grund. Sie beruht darauf, dass A^0 oder die Seele, aus der das Menschenwesen genommen, das ganze Seiende nach allen Stufen und Unterschieden in sich enthält, nur aber in eminenter Potentialität. So entsteht für die menschlichen Individuen eine Stufenfolge, „deren Glieder von verschiedenem Werthe sind, je nachdem sie von dem Letzten, das Zweck ist, näher oder entfernter abstehen", oder „je nachdem der Stoff zu ihnen näher oder entfernter vom Mittelpunkte genommen, d. h. je mehr in

Heroengeschlechtern unter noch rohe, aber der Cultur zugängliche Menschenstämme. Ja dieser Process setzt sich bis in die Gegenwart fort und erstreckt sich über die ganze Erde; unsere Missionare und Heidenbekehrer bemühen sich wenigstens jenen alten Culturheroen es gleichzuthun, indem sie das Licht des Evangeliums zu allen Völkern tragen.

ihnen das Gemeinsame lebt, oder je mehr sie blos für sich, für ihre individuellen Zwecke, für ihre Erhaltung thätig sind" (S. 529). Daraus ergibt sich eine Ungleichheit „nach innerm Werthe" unter den Menschen, wonach „von der Geburt her" die Individuen also von einander verschieden sind, „dass das Eine herrscht, das Andere beherrscht wird". Dies ist für Jeglichen sein „angeborenes, natürliches Recht", welches zu überschreiten ihm selbst verderblich ist (S. 530).

Wir müssen Consequenz in dieser Auffassung finden, sofern des Menschen Wesen nach Schelling's Behauptung **nur** aus der „Seele" genommen sein soll, der „Einheit" jener oben betrachteten Potenzenreihe, welches an sich zwar ein wahrer und tiefer Gedanke bleibt, der aber nur die eine Hälfte der vollständigen Wahrheit enthält. Nach Schelling's in dieser Beziehung durch und durch naturalistischer Auffassung kann ihm der Mensch lediglich die ins Bewusstsein gesetzten und gesteigerten Naturpotenzen enthalten; und so hat ihn z. B. auch Oken aufgefasst. Will man diesen Gedanken empirisch sich näher bringen, so wäre er etwa also zu deuten, dass die individuellen Unterschiede im Menschen auf die in höherer Potenz an ihm wiederhervorgetretenen Thierabstufungen zurückzuführen seien. Wir finden selbst in dieser Behauptung Züge der Wahrheit und dürfen in diesem Betreff auf unsere „Anthropologie" verweisen, wo wir zu zeigen suchten, wie der Mensch gerade nach der Seite hin, welche Schelling als seinen Ursprung aus der „Seele" bezeichnet, nach der Seite seiner natürlichen Gefühle und Triebe, nur die an die ganze Thierwelt vertheilte Summe jener Triebe und Gefühle zu freier Selbstbestimmung in Eins zusammenfasst. Der Mangel jedoch bleibt, dass Schelling auch hier, wie im Begriffe der Gottheit, die Berechtigung des geistigen Princips, die ethische Seite nicht mit gleicher Kraft betont hat, dass im Menschen zugleich eine specifisch neue, höhere Schöpfung, die Ideen-

welt, zum Durchbruch kommt, dass somit sein Wesen, um nach der Schelling'schen Unterscheidung zu reden, nicht blos aus der (Natur-) Seele, sondern auch aus dem Geiste Gottes genommen ist. Dies Princip, wie es das wahrhaft Individualisirende in ihm ausmacht, erhebt jeden Menschen potentialiter vielmehr zum Range der Gleichheit, weil der geistigen Ergänzung, mit allen Andern. Nicht nur „vor Gott" sind alle Menschen gleich, sondern „durch Gott", durch das göttlich-geistige Pfund, welches er Jedem verliehen. Wegen dieses principiellen Mangels müssen wir daher auch Schelling's Begründung der individuellen Unsterblichkeit für ungenügend erachten. Die sinnliche Seele des Menschen ist für ihn das Sterbliche, Vergängliche; nur der „Geist" hat Anspruch auf ewige Dauer. Diesen Geist aber eben bezeichnet Schelling ganz abstract und jedes concreten Inhalts baar als das „urzufällige" Sichselbstwollen der Seele; die „individuellen Iche" entstehen ihm durch die „unendliche Möglichkeit" solcher Willensacte, indem an die Iche „je nach vorherbestimmter Ordnung und nach der jedem zukommenden Stelle die Reihe des Wollens, d. h. des Actes kommt, durch den Jedes sich selbst und mit sich die Welt" (jene Scheinwelt) „aus der Idee setzt". Ein solches „Ich", als Product eines der Reihe nach eintretenden Willensactes der allgemeinen Seele, ist selber durch und durch phänomenal und unsubstantiell. Wir sehen hier Schelling in unerwartete Uebereinstimmung mit Fichte's älterer Lehre treten, der gleichfalls bekanntlich das individuelle Ich aus solchen Selbstsetzungsacten des absoluten Ich, als die Individualitäts- und Bewusstseinspunkte desselben, herleitete; nur mit dem wohl zu beherzigenden Unterschiede, dass Fichte, wenigstens in der letzten Gestalt seines Systems, mit ausdrücklichem Bewusstsein über die wahre Natur dieses Individualismus, es entschieden hervorhob, dass jenes Ich nichtig und vergänglich sei, so lange es nicht vom Inhalte der sittlichen Idee ergriffen sei. So hatte Fichte wenigstens

auf den Punkt gedeutet, wo die wahre Quelle der unvergänglichen Individualität des Menschen zu finden sei, auf den geistigen Inhalt der Ideenwelt.

Doch wir lenken zu Schelling's Entwickelungen zurück. Die äussere, mit zwingender Gewalt ausgerüstete Vernunftordnung, durch welche jenes innere „Gesetz der Ungleichheit" uns auferlegt wird, ist nun der Staat. Das natürliche Ich empfindet aber Unlust und Widerwillen gegen das Gesetz. Einer ist wider den Andern, und hierdurch wird eben der Staat zur bändigenden „Zwangsgewalt". (Eine höhere Ansicht über das Wesen und das Ziel des Staats hat Schelling, wie gesagt, nicht gewonnen.)

Das über den Staat Hinausgehende ist nun die Gesinnung, welche erst dadurch möglich wird, dass das Individuum mehr zu leisten sucht, als durch das Staatsgesetz gefordert wird. Dies ist das Sittengesetz. Aber auch dessen wird das Ich nicht froh; denn das Gesetz ist ein Allgemeines, Unbeugsames, Alle gleichmässig Unterjochendes. Im Kampfe mit dem Gesetze „erlangt das Ich das Gefühl vom Nichts seines ganzen Daseins".

Hier aber ergibt sich für das Ich der Wendepunkt: sich selbst als Wirkendes aufzugeben, der Unseligkeit des Handelns zu entfliehen und in das beschauliche Leben sich zu flüchten. Damit tritt das Ich auf Gottes Seite hinüber; es sucht ein göttliches Leben in dieser ungöttlichen Welt. „Nur das Individuum hat ein **directes** Verhältniss zu Gott, kann ihn suchen und, wenn er sich offenbart, aufnehmen" (S. 556, Note): ein an sich wahrer, aber durchaus inconsequenter Satz, wenn vorher behauptet worden, dass das Individuum seinen Ursprung aus der „Seele", nicht „direct" aus Gott empfange.

Aber auch dies Wiederfinden Gottes durchläuft verschiedene Stufen. Die erste ist jene mystische Frömmigkeit, in der das Ich alles Eigene zu vernichtigen sucht (Fénélon); die zweite ist die Kunst, durch welche das Ich sich dem

Göttlichen ähnlich macht, indem der Geist zur Seele wird in völlig selbstloser Production, was nur den Künstlern höchster Art gelingt. Der Kunst reiht sich als dritte Stufe die contemplative Wissenschaft an. In dieser hat nunmehr das Ich Gott wieder in der Erkenntniss, von dem es sich praktisch losgesagt hatte. Gott ist in der Idee das Ziel; aber der wirkliche, „actuelle“, ist damit noch nicht gefunden; und so wäre zwar die Vernunftwissenschaft in sich vollendet, doch der Zwiespalt im Menschen ist noch nicht ausgeglichen, welcher nach einem Gott verlangt, „bei dem eine Vorsehung ist, der als ein selbst thatsächlicher dem Thatsächlichen des Abfalls entgegentreten kann, der nicht blos transmundan ist, wie er als Resultat der negativen Philosophie stehen blieb, sondern supramundan“. In dem Bedürfniss der Religion mit Einem Worte endet die negative Philosophie: sie repräsentirt das menschliche Ich, welches nach realer Versöhnung mit Gott strebt. Erst mit der Existenz der Religion entsteht die Aufgabe einer andern, der positiven Philosophie, die nämlich, die (historische) Religion zu begreifen; und nun kann eine philosophische Religion sich erheben, welche im Verstehen der Religionen ihre Bestimmung findet, übrigens aber mit der (vermeintlichen) „Vernunftreligion“ Nichts gemein hat; da es (nach Schelling) zum Wesen des Rationalismus gehört, „von Gott Nichts zu wissen“.

Die Stellung Gottes am Anfange der „positiven“ Philosophie ist aber so zu fassen. Es muss in erster Linie gezeigt werden, wie er Herr des Seins in der Idee ($-A + A \pm A$) sei; dann aber auch in zweiter Linie, wie er sich zum Herrn der ausseridealen oder existirenden (durch den Abfall des Ich gesetzten) Welt mache, wodurch Gott erst in die Erfahrung eingeführt wird, „indem er dem alterirten Sein inwohnend erscheint“ (S. 571). Dieser positive Beweis muss aber auch durch immer tieferes Eingehen in den Menschengeist sich führen lassen, und so ist der Erweis

ein stets fortdauernder, ebenso die Zukunft wie die Vergangenheit des Menschengeschlechts umfassender. In diesem Sinne ist die positive Philosophie eine „geschichtliche“.

Hiermit hat uns nun Schelling zu dem Punkte geführt, von wo nach Rückwärts wie nach Vorwärts der innere Zusammenhang seines Systems sich übersehen lässt. Inhalt und Aufgabe der „positiven Philosophie“, die geschichtlichen Religionen (das Heidenthum, Judenthum und die christliche Offenbarung) zu verstehen, wird ihm zugleich zu einem positiven, geschichtlichen Beweise vom Dasein Gottes, der nun ein Gegenstand der „Erfahrung“, besonderer „empirischer Erforschung“ geworden ist. Als Unterbau dafür bedarf er aber der „negativen Philosophie“, als reiner Vernunftwissenschaft, welche ihm die Idee des Absoluten, bereits aber in einer Höhe der speculativen Entwickelung, darbietet, durch welche sie über die blos pantheistische Fassung hinausgebracht ist: es ist die Idee des Absoluten als des schlechthin „Ueberseienden“, als des „Herrn“ der Weltpotenzen.

Hiermit ist bereits durch „reine Vernunft“ die Möglichkeit der grossen Thatsache erwiesen, durch die überhaupt nach Schelling's Lehre Religion und Völkergeschichte im Menschengeschlecht ihren Anfang genommen haben, der Urthatsache, dass Gott sich auch zum Herrn der „wirklichen, durch den Abfall entstandenen Welt“ gemacht hat. Es ist erklärt, wie dies geschah, da zufolge seiner Idee begriffen worden, dass dies geschehen konnte. Man sieht, dass auch hier die entscheidende Frage darauf beruht, wie weit man sich zur Lehre von einer „real“ ausser Gott gesetzten Welt bekennen könne oder nicht. Wir haben unsere eigene Meinung darüber schon ausführlich motivirt. Dass daher mit der Berichtigung dieser Hypothese oder vielmehr: mit der Zurückführung derselben auf das wahre Mass ihrer Berechtigung, wie wir dies zu thun ver-

suchten, das ganze Verhältniss der negativen und positiven Philosophie ein anderes werden müsse, liegt am Tage.

Durch diese Abweichungen können wir indess keineswegs veranlasst werden, dem Schelling'schen Begriff einer „negativen Philosophie" oder „rein rationalen Wissenschaft" als Vorbereitung und Unterbau für die positive Philosophie überhaupt unsern Beifall zu versagen oder in der so scharf ausgesprochenen Bezeichnung dieses Gegensatzes einen entscheidenden methodologischen Gewinn zu verkennen. Nur freilich erachten wir, dass der Inhalt und Umfang dieser Wissenschaft weit reiner abgeschieden werden müsse von dem der „positiven" Philosophie, als dies bei Schelling in seiner gegenwärtigen Darstellung geschehen. Sie ist auch uns die durch apriorisches Denken zu gewinnende und auf innere, von jeder Erfahrung unabhängige Vernunftevidenz gestützte Wissenschaft von den schlechthin nothwendigen Grundbestimmungen alles Seienden blos als solchen, welche somit in ganz gleicher Bedeutung von dem absolut Seienden wie vom bedingt Seienden Geltung haben müssen. Der historischen Continuität des philosophischen Sprachgebrauchs getreu, dessen erste Gründe bis auf Platon und Aristoteles zurückgehen, bezeichnen wir diese Untersuchung als „Ontologie", als Wissenschaft von den möglichen Wesensbestimmungen des Seienden, Wie sie von den einfachsten Quantitätsbestimmungen anhebt, so schliesst sie ihre dialektisch aufsteigende Gedankenentwickelung mit der höchsten, zugleich zuhöchst widerspruchlösenden Daseinsform: es ist die des Wesens, mit dem Prädicate des schlechthin sich durchdringenden, sein Reales völlig ins Ideale erhebenden Selbstbewusstseins oder der „absoluten Persönlichkeit" (entis, „quo maius cogitari nequit"). Diese „höchste Idee" oder dieser nothwendig zu denkende Formbegriff des höchsten Wesens, welches eben um dieser Bestimmung der „absoluten Persönlichkeit" willen als das schlechthin transscendente seiner eigenen Unendlichkeit, oder nach Schelling's

treffendem Ausdruck, als „Herr alles (möglichen und wirklichen) Seins" gedacht werden muss, entspricht nun in seiner rein ontologischen Bedeutung genau der Stellung, welche Kant (auch darin unter Beistimmung Schelling's nach vorliegender Darstellung) in der Kritik der reinen Vernunft dem Begriffe eines vollkommensten Wesens, als dem „Ideale der reinen Vernunft" anweist. Es ist auch nach Kant ein rein apriorisches, innerhalb des Denkens nothwendig entstehendes, zugleich durchaus widerspruchsfreies „Vernunftideal", dabei aber nur dieses; denn aus seinem „blossen" Begriffe auf sein „Dasein" zu schliessen, ist jene Verwechslung von reinem Denken und realem Erkennen, deren Irrthum eben Kant zum ersten mal aufgedeckt hat. Kant ist eigentlich, wie auch Schelling indirect zugesteht, der Erfinder des Begriffs einer negativen Philosophie, indem jene Unterscheidung zwischen Denken und Erkennen überhaupt Veranlassung werden musste, dem Verhältniss der reinen Vernunftwahrheiten zum Wirklichen, Realen, tiefer nachzuforschen.

Der Uebergang aber von der negativen Philosophie in die positive kann nur eben der Entscheidung jener Frage gelten, der Frage nach dem Dasein des höchsten Wesens der Idee. Hiermit liegt jedoch der Uebergang nicht im betrachteten Objecte, in einer realen Selbstunterscheidung desselben, sondern im betrachtenden Subjecte, in seinem Fortschreiten von dem blos ontologischen Begriffe zur concreten, den Begriff ausfüllenden Weltbetrachtung. Was Schelling positive Philosophie nennt, deren Gegenstand er aber ausschliesslich auf den geschichtlichen Inhalt der Religion beschränkt, nachdem er den sonstigen Weltgehalt, sammt der ontologischen Potenzenlehre, der negativen Philosophie zugeschieden hat, wird für uns zu einer umfassenden Weltzwecklehre (als Aufgabe der „Metaphysik"), welche weiter in den realphilosophischen Theilen des Systemes: Naturphilosophie und Geistesphilosophie, ihre ins Concrete

der Weltthatsachen eingehende Durchführung und bestätigende Einzelbegründung erhält. Der Inhalt von Schelling's positiver Philosophie dagegen macht nach uns nur einen Theil, freilich den wesentlichsten, der Geschichtsphilosophie aus: er besteht in der Erforschung des historisch sich steigernden Offenbarungsprocesses, welchen der göttliche Geist im religiösen Bewusstsein der Menschheit vollzieht. Aber der Begriff einer Offenbarung ist für uns ein viel universalerer, als er wenigstens in der gegenwärtigen Darstellung bei Schelling erscheint; er wird daher schon in der Geistesphilosophie begründet und von dieser der Geschichtsphilosophie entgegengebracht. Das Sein der Ideen in unserm Geiste ist die allgemeinste Offenbarung des göttlichen Geistes in uns, von der Keiner ausgeschlossen ist, der menschliches Angesicht trägt; und diese, die Fähigkeit, vom Inhalte der Ideen ergriffen zu werden, ist zugleich der fruchtbare Boden, in den jede concretere Offenbarung sich einsenken und dort Wurzel schlagen kann.

Das zweite, engere Gebiet der Offenbarungsthatsachen, zugleich das eigentlichste Organ der göttlichen „Vorsehung" in der Weltgeschichte, ist das unablässige Erwecktwerden der Genien in jedem Gebiete der Ideenwelt, die immer reicher und vielseitiger den jenseitigen göttlichen Geistesgehalt offenbarend verdiesseitigen. Auf die tiefste, innerlich durchdringendste Weise endlich, weil das ganze Wesen des Menschen umgestaltend (das innerste Centrum des Menschen ist aber sein Wille), wirkt die religiöse Offenbarung, deren Vollender eben Christus, der Gipfel aller Offenbarungen ist; sodass, im Zusammenhange dieser Prämissen betrachtet, der früher von uns gewagte Ausspruch nicht mehr befremdlich erscheinen kann: dass die historische Erscheinung Christi und die von ihm aus bis zur Stunde fortwirkende Macht des heiligenden Geistes auch für die Speculation der concretesten Gestalt eines „Beweises für das Dasein Gottes" gleich gelten könne, so gewiss Gott in

Christo und im heiligen Geiste dem Menschen seine innigste Gegenwart und Wirksamkeit unmittelbar empfinden lässt.

Andererseits verliert bei dieser universalen, psychologisch-geschichtlichen Behandlung des Offenbarungsbegriffes, die Offenbarung Gottes in Christo, so ausdrücklich und vollständig die Speculation sich zu dieser Auffassung bekennen darf, ja bekennen muss, wenn sie der Consequenz jenes Begriffes treu bleiben will, — dennoch ganz den bisherigen theologischen Charakter der Ausschliesslichkeit und eines vereinzelt dastehenden, „unbegreiflichen" Mysteriums. Sie ist in innersten Zusammenhang gebracht mit allen neuschöpferischen Erscheinungen des Geisteslebens in der Weltgeschichte: nicht dem Wesen, sondern nur dem Grade nach ist dies Mysterium verschieden von all den geistigen Wundern der Geschichte, „den Gedanken und Thaten der Freiheit, die der menschliche Geist nicht durch sich selbst verwirklicht, noch erdacht hätte, sondern die ihm eingegeben worden sind durch die jenseitige Macht des Geistes Gottes".*) Das höchste Wunder aber, und doch vorbereitet durch die ganze Geschichte der Vergangenheit, wie bestätigt durch die ganze Folgezeit, ist die Erscheinung des Gottmenschen in ihr.

Endlich ist durch diese rein historische wie ethisch-psychologische Auffassung der Christologie alles falsche, transscendente Metaphysiciren bei diesem Begriffe von selbst abgeschnitten; am weitesten aber tritt dieselbe von der Schelling'schen Gnosis hinweg, welche kosmisch-theogonische, d. h. naturalistische Beziehungen hier einmischt. Alle Mysterien des Christenthums, wie dieses höchste, haben lediglich einen ethisch-religiösen Charakter, keinen metaphysischen, am wenigsten einen physischen. In diesem Sinne

*) Siehe das Weitere in des Verfassers „Speculativer Theologie", S. 627 fg., welches Werk überhaupt in seinem letzten Theile zu vergleichen ist, indem es die hier gegebenen Andeutungen im wissenschaftlichen Zusammenhange begründet.

aber gefasst, der auch historisch der ursprüngliche ist, sind sie wirklich „Mysterien" von geistig unergründlicher Tiefe, mitnichten aber darum „unbegreifliche", dem Verstande unfassliche „Geheimnisse". Vielmehr sind sie ebenso fasslich und erlebbar in unserm Gemüthe, wie hier doch, einmal erlebt und gefasst, in ihrer geistigen Fülle niemals zu erschöpfen oder auszugründen. In dieser Gestalt aber muss sich auch der „Verstand", die Psychologie, Ethik und Religionsphilosophie, aufs vollständigste zu ihnen bekennen. Wir können daher ohne jede ängstlich schielende Interpretationsweise, um der Speculation einen völlig ihrer unwürdigen Schein der Orthodoxie aufzudrücken, alle die Prädicate uns aneignen, mit welchen das Urchristenthum die Person des Erlösers belegt hat, bis auf seine „übernatürliche Erzeugung" herab; denn wie sie ursprünglich sich bildeten, um seine gotterfüllte menschliche Natur zu bezeichnen, nicht aber um gewisse physische oder übermenschliche Qualitäten ihm zuzusprechen, so sind sie in jenem ethisch-geistigen Sinne auch völlig wahr und von treffendster Bezeichnung für die Historie wie für die Speculation. Denn allerdings ist Christi Erscheinen und Persönlichkeit auch nach philosophischer Schätzung das „übernatürlichste", incommensurabelste Ereigniss; aber eben im Reiche des Geistes, wo es allein Wunder, neue, unerwartet hervortretende Schöpfungen gibt. Die physiologischen Nebenbedingungen jenes „Wunders" dagegen haben gar kein selbständiges Interesse, oder eine eigene, zur Sache gehörende Bedeutung; noch können sie, richtig erwogen, jemals Gegenstand einer empirischen oder apriorischen Erforschung werden. Ueber sie zu streiten muss daher vollends als object- und sinnlos erscheinen. Aber auch für das religiöse Bewusstsein ist nur jener geistige Glaubensinhalt und seine Anerkenntniss das Entscheidende, wie innerlich Beseligende; die theologischen Schulbegriffe, die sich um seinen lebendigen Kern angesetzt, werden immer

ein Problematisches und Streitiges bleiben; aber sie sind auch das Ueberflüssigste von der Welt.

(Nicht unerwähnt darf es übrigens bleiben, dass wir mit dieser Ansicht, sowol nach ihrer positiven wie nach ihrer negativen Seite, durchaus nicht allein geblieben sind. Namentlich zwei Denker, welche auch in ihren allgemeinen Principien dem Verfasser nahe stehen, haben sich zur gleichen Auffassung des Christenthums bekannt, und Andere würden sich in gleichem Geiste erklären, wenn ihnen Veranlassung dazu geboten würde. Chr. H. Weisse dringt in allen seinen theologischen Werken ebenso entschieden auf die Anerkenntniss des historischen Christus in der ganzen ethischen Grösse seiner Persönlichkeit, wie in der welthistorischen Wirkung, welche eben darum von ihm ausgegangen, als er doch auf das machdrücklichste und notivirteste den äusserlichen, mechanischen Wunderbegriff und den Buchstabenglauben verwirft. Und wenn M. Carriere in seinen „Religiösen Reden" mit hinreissender Wärme der Darstellung Christus als den „Mittelpunkt der Geschichte" erweist und darthut, wie ohne Ihn, den Gottmenschen, es gar keinen innerlichen geschichtlichen Zusammenhang gebe: wird da nicht auch der Strenggläubigste bekennen müssen, dass in solchen und ähnlichen philosophischen Zeugnissen der wahre Lebensquell des Christenthums gerettet und zu neu erfrischender Wirkung für alle Bildungskreise emporgeläutert sei? Denn erst dann vermag es seine beseligende Kraft auf Alle zu üben, wenn sowol Die, welche im schlichtesten Glauben ihren Frieden gefunden haben, als die Andern, welche, der mannichfachsten weltlichen Bildung zugewandt, um so dringender und sehnsüchtiger den letzten, aber vor ihrer Vernunft zu rechtfertigenden Halt ihres ganzen Daseins und Erkennens suchen; wenn Beide in einem gemeinsamen, innerlich unerschütterlichen religiösen Bekenntnisse vereinigt werden können. Wie gewaltig ist die Zahl der Letztern, wider ihren Wunsch und Willen Ungläubigen; wie wichtig und grossartig daher

die Aufgabe, diese dem Christenthum wiederzugewinnen; wie unverständig aber auch die Hoffnung der blindgläubigen Zeloten, diese zu ihrem Buchstabenchristenthum zurückbekehren zu können! Sie gerade, diese Eifrigen, wenn es ihnen blos um die Sache zu thun wäre, sollten jene Wendung der Speculation als eine erfreuliche begrüssen, statt sich aller Philosophie und freiern wissenschaftlichen Bildung entgegenzustemmen. Und so hat auch ein ausgezeichneter jüngerer Theologe, C. Schwarz [in seinem Werke: „Zur neuesten Geschichte der Theologie", 1856], indem er die gegenwärtigen theologischen und kirchlichen Parteien in ihrem wechselseitig sich auflösenden Widerstreite mit treffender Charakteristik an uns vorüberführt, ausdrücklich sich dazu bekannt, dass auch er in jener ethisch-wissenschaftlichen Auffassung des Christenthums die einzige Rettung der gegenwärtigen Theologie und des kirchlichen Lebens erblicke. Möge daher Jeder in diesem entscheidenden Geisterkampfe um das Höchste, was es gibt, um sein religiöses Bekenntniss, mit Consequenz sich entscheiden, zu welcher Partei er gehören wolle!)

Dies nun auch bei gegenwärtiger Veranlassung mit erneuertem Nachdrucke auszusprechen, scheint hoch von Nöthen, wenn jenes der Sache äusserlich bleibende theologische Dogmatisiren der Speculation sogar in ihren hervorragendsten Vertretern sich zu bemächtigen droht, damit statt dessen der einfache Glaube „im Geist und in der Wahrheit" sich erhebe, dem kein theologischer Streit, wie keine negative Kritik etwas anhaben kann, und zu dem auch die besonnene Speculation nur Ja und Amen sagen kann.

So möge es auch nicht als Anmassung empfunden werden, wenn wir den bisher charakterisirten Schelling'schen Lehren gegenüber auf unsern philosophischen Standpunkt hinzudeuten wagten, der bei ganz analogem Ziele doch, wenigstens nach unserer subjectiven Ueberzeugung, eine klarere und wissenschaftlichere Lösung jener tiefsten Probleme

verspricht. Zu dieser Parallele glaubten wir uns um so mehr berechtigt, als wir dabei nicht blos auf ungefähre Entwürfe und unbestimmte Versprechungen, sondern auf ein in seinen Hauptheilen vollständig ausgeführtes Lehrgebäude uns berufen können. Wie aber das Urtheil darüber auch ausfalle, noch ein anderer gewichtigerer Grund veranlasste uns zu diesen Erörterungen. Sicherlich wird der Theismus als das allein gründliche Vernunftsystem aus allen wissenschaftlichen Kämpfen siegreich hervortreten; aber wir konnten nicht zugeben, dass die vorliegende, halb gnostische Ausgestaltung desselben, von der grossen Autorität des Schelling'schen Namens getragen, allein oder vorzugsweise als der wissenschaftliche Ausdruck dieses Princips zur Geltung komme. Bei den Bedenken, welche es in dieser Gestalt unfehlbar erregen wird, mussten wir fürchten, dass die schwächern Geister an der wahren Bedeutung des ganzen Princips irre werden könnten, während die Feinde desselben in ein voreiliges Siegsgeschrei ausbrechen!

VII.

J. G. Fichte und Schleiermacher.

Eine vergleichende Skizze. 1846. *)

*) Zeitschrift für Philosophie und speculative Theologie, Bd. 15.

Die gegenwärtige, nach Hegel eingetretene Epoche der deutschen Philosophie unterscheidet sich auch dadurch wesentlich von der vorhergehenden, dass man zu merken beginnt, wie es in diesem Gebiete keineswegs darauf ankommen könne, durch tumultuarische Versuche im Aufstellen vermeintlich neuer Principe oder Systeme — eigentlich aber nur alter Einseitigkeiten in neuer Form — eine plötzliche, ebenso flüchtig wieder verschwindende Aufmerksamkeit zu erregen, sondern durch besonnene Orientirung über den Gesammtbesitz des bisher Gewonnenen diesen der Folgezeit zu dauerndem Bestande zu überliefern, und jeden Fortschritt der Wissenschaft, sei es im Principe oder in der systematischen Ausführung, nur auf jenen Gesammtgewinn zu gründen. Darin zeigt sich jedoch — dies müssen wir uns gestehen — nur die Wiederkehr des echt Kant'schen Geistes in der Speculation. Wenn nämlich dieser grosse Denker die Epoche, welche er in der Philosophie herbeizuführen beabsichtigte, in der Vorrede zur „Kritik der reinen Vernunft" mit dem Mannesalter verglich, welches die Jünglingsversuche eines voreiligen Dogmatismus durch besonnene Kritik berichtige: so meinte sein tiefdringender Geist damit gewiss weit weniger die bestimmten Resultate jener ersten Kritik, die er ja selber durch seine beiden spätern Kritiken, besonders durch den Schlussabschnitt der Kritik der Urtheilskraft, mannichfach berichtigt und erweitert hinterliess, als den allgemeinen Geist der Besonnenheit, der keinen Schritt vorwärts thut, ohne nach der Berechtigung dazu im ganzen vorhergehenden Zusammenhange des Denkens zu fragen,

gerade um keinen Schritt wieder zurückthun zu müssen und sich in einem vergeblichen Kreislaufe abzumühen.

Darin findet nun auch das belebtere Studium der Geschichte der Philosophie, besonders der neuern, seine eigentliche Bedeutung; es ist ein charakteristisches Zeichen, nicht einer Erlahmung, sondern einer Erfrischung des speculativen Geistes auf neue und eigenthümliche Weise; es ist eine also noch nicht dagewesene Erscheinung, in der wir uns dadurch bestärken wollen, indem wir sie uns völlig klar machen in ihrem Sinne. Nicht das ist die Absicht dabei, in dem Vergangenen zu beharren, sondern aus dem Gewinn der gesammten Vergangenheit den rechten Durchgang ins Künftige zu finden. Daher ist es Sitte geworden — bei Einzelnen vielleicht jetzt sogar Modenachahmung, was aber nicht minder auf das tiefe Bewusstsein deutet, mit der Maxime selbst auf dem einzig richtigen Wege zu sein —, dass man ein neues System nicht mehr nur als Fortsetzung und Vollendung einer einzelnen, sondern wo möglich als das Vermittelnde aller bisher vereinzelt begonnenen Richtungen zu erweisen sucht, und oft in einleitenden Werken von bedeutendem Umfange eine kritische Geschichte der bisherigen Philosophie als diesen Beweis voranschickt. Gelingt es auch dabei nicht immer ihren bisherigen Fortgang in diesen Sinn umzudeuten, so zeigt doch die Intention selber einen völlig veränderten Geist in der Wissenschaft.

Aus gleichem Grunde geschieht es, dass man mit grösserm Eifer wieder zu den alten Quellen sich wendet, die man längst versiegt glaubte, und nun gewahr wird, dass man ganz Neues aus ihnen schöpfen könne. So hat man Kant's, Fichte's, Schleiermacher's sämmtliche Werke von allen Seiten willkommen geheissen, und scheint sie eifrig benützen zu wollen, nicht um eine neue Schule dieser Denker herbeizuführen — denn ohnehin beginnt man einzusehen, dass es mit den Schulen, die sich nach der Ausschliesslichkeit eines Einzelnen benennen, vorbei sein sollte —, sondern um ihren

Geist in seiner ursprünglichen Eigenthümlichkeit zu erkennen und sich mit dem Principe zu befruchten, das als ein Unsterbliches und Unbesiegbares in ihnen, wie in jeder echten, auf concreter und doch gemeingültiger Lebensanschauung gegründeten Philosophie waltet. Deshalb ist sogleich Kritik, Vergleichung, Combination mit den andern, gleichzeitigen oder spätern philosophischen Erscheinungen, die erlaubte, ja wünschenswerthe Weise dieses erneuerten Studiums; und ich selbst darf gestehen, dass ich, als Herausgeber der Werke von Fichte, in den einleitenden Vorreden nicht nur die Absicht hatte, seinen Standpunkt für die Vergangenheit der Philosophie aus der vollständig gegebenen Uebersicht seiner Schriften für immer festzustellen, sondern auch deutlich zu zeigen, was das Bleibende und Fortlebende in ihm sei, welches die weiter schreitende Philosophie wieder aufzunehmen und höher zu steigern habe. Aehnliche Betrachtungen über Fichte dürfen wir von mehrern andern Seiten erwarten, denen wir durch Nachstehendes nicht vorzugreifen, nur vielleicht voranzugehen wünschen.

Die Veranlassung zur gegenwärtigen kurzen Abhandlung geben mir nämlich die lehrreichen Bemerkungen eines Freundes, den man wol für einen der gründlichsten Kenner und competentesten Beurtheiler der gegenwärtigen Philosophie wird gelten lassen. Professor Chalybäus in Kiel schrieb mir in Bezug auf das Wiedererscheinen von Fichte's Werken Folgendes, was ich mit seiner Erlaubniss hier mittheile, wiewol er es nur als „flüchtige Bemerkungen" angesehen wissen will, denen er später eine weitere Begründung und Ausführung zu geben beabsichtigt:

„Für ein Bedürfniss der Zeit halte ich dies Unternehmen (von Fichte's sämmtlichen Werken) nicht blos in historischer Hinsicht, und als Ehrensache für die Deutschen, sondern auch speciell deshalb, weil das Princip der Fichte'schen Philosophie besonders durch Schleiermacher eine verjüngte Wirkung in der Gegenwart erhalten hat; denn

Schleiermacher ruht, meiner Ueberzeugung nach, grundwesentlich auf dieser Philosophie. Nun hat man sich in neuester Zeit vielfach an Schleiermacher zurückgewendet, um Hegel's Pantheismus zu entkommen, weil man — abgesehen von anderweitigem Gehalte — in Schleiermacher immer noch einen Haltpunkt für das Individualitätsprincip zu finden hoffte und glaubte. Sofern dies aber bei Schleiermacher zu finden sein möchte, hat er es wenigstens sicherlich nur von Fichte, und es ist daher auf die Quelle zurückzugehen.

„Nun ist freilich, wie mir scheint, nicht zu leugnen, dass bei Fichte das Entgegengesetzte, der absolute Begriff nämlich, ebenso sehr zu finden ist, wie bei Schleiermacher die Spinozistische Substanz, dass mithin beide einen Uebergang ins Pantheistische darbieten, der (in Schelling und Hegel) unvermeidlich war; aber dessen ungeachtet muss ich meiner Ueberzeugung nach doch Fichte's Eigenthümlichstes gerade in das Festhalten an der subjectiven Individualität des (endlichen) Ich setzen und dies gerade für den Punkt halten, der seiner Philosophie eine welthistorische Bedeutung und epochemachende Spitze gibt. Die Wahrheit, die hierin liegt, ist es auch, die in neuerer Zeit Viele wieder zur Umkehr bewogen hat; denn wir sind ja Beide darüber einverstanden, dass gerade in der Rehabilitation jener individuellen Subjectivität, und durch sie der Persönlichkeit, das tiefste Bedürfniss der Gegenwart sich kund gibt. Man hat den Subjectivismus in Objectivismus verwandelt, aber nicht die Subjectivität ihrem Wahrheitsgehalte nach mit der Objectivität verbunden; daher muss man jetzt zurückkehren und das mit dem Bade verschüttete Kind wieder aufsuchen. Deshalb halte ich die Subjectivität des Ich, wie sie bei Fichte damals in sich abgeschlossene Monas war, für ein der spätern Philosophie abhanden gekommenes Moment der Wahrheit, das, anstatt in den Objectivismus der Alleinheitslehre um- oder überzuschlagen, sich vielmehr in und mit ihr hätte erhalten sollen, sodass wir jetzt, um nicht nur im

endlichen Subjecte, sondern auch im objectiv Absoluten die Persönlichkeit wieder zu gewinnen, zurückgreifen müssen in dies älteste Princip der Fichte'schen Philosophie.

„So sehr ich nun auch mit Ihrer Abhandlung im ersten Bande von Fichte's Werken und Ihren gleichlautenden frühern Darstellungen einverstanden bin, sofern nicht zu leugnen ist: 1) dass die Keime zu Schelling's und Hegel's Philosophie, mithin auch zur Objectivitätsphilosophie, alle schon in Fichte liegen, und dass 2) eben darum der sogenannte Fichte'sche Subjectivismus keineswegs das tolle Ding ist, was man aus ihm hat machen wollen —: so kann ich doch das eigentlich Wichtige und Zeitgemässe an ihm nicht darin finden, die objective, bei Fichte noch latente, Seite allzusehr auf Kosten seiner Eigenthümlichkeit hervorzuheben: indem man ihn dadurch allerdings Hegeln nähert und von seinem Vorgänger Kant entfernt; raubt man ihm doch gerade das, was in ihm Epoche macht, und was wir eben jetzt bedürfen und wieder suchen. Je mehr seine Tendenz als objectivistisch dargestellt wird, desto mehr erscheint er nur als embryonisch-unentwickelter Hegel; aber es ist vielmehr ein Entgegengesetztes in ihm anzutreffen. Deshalb muss ich auch immer noch auf die frühere Gestalt seiner Philosophie den eigentlich epochemachenden Werth legen; obschon ich einräume, dass man Ihnen die zugleich darin liegende andere Seite nicht abstreiten kann, wenn Sie auf diese den grössern Werth legen; denn freilich als Consequenz lässt sich diese überall hervorziehen."

Das Treffende und Durchgreifende vorstehender Bemerkungen liess mich wünschen, sie zu allgemeiner Bekanntschaft bringen zu dürfen; zugleich hoffte ich, durch einige Zusätze manches Dunkel aufhellen zu können, welches, wie es auch aus andern neuerdings kundgewordenen Urtheilen sich entnehmen lässt, wo man, vom Hegel'schen Standpunkt ausgehend, diesen rückwärts in Fichte hineininterpretirt, noch immer über das Eigenthümliche seines Geistes und

seiner Denkweise zu walten scheint. Dies möge im Folgenden kürzlich geschehen, wobei es mir freilich gestattet sein muss, auf den Inhalt der einleitenden Vorreden Bezug zu nehmen, welche dem ersten, dritten, vierten und fünften Bande von Fichte's „Werken" einverleibt sind. Ich suchte sie so abzufassen, dass sie zusammengenommen ein Ganzes bilden, aus welchem mit den darin gegebenen weitern Nachweisungen sich eine vollständige Uebersicht über die Hauptmomente seiner Denkweise gewinnen liesse.

Der Zweck der nachfolgenden Erörterungen ist daher der doppelte: theils den Einfluss nachzuweisen, den Fichte's Princip auf Schleiermacher gehabt (zur Berichtigung mancher darüber obwaltenden ziemlich oberflächlichen Vorstellungen), theils damit das Verhältniss der spätern Gestalt des Fichte'schen Systems zu der ersten von einer neuen Seite zu zeigen. Was Belehrendes daraus auch für die Gegenwart abfliesse, wird sich wol ohne besondere Hindeutung von selbst ergeben.

Fichte gehört, ebenso wie in anderer Weise auch Jacobi, zu den Denkern, deren System der innerste Ausdruck ihrer Persönlichkeit war, sodass beide völlig ineinander aufgehen und sich decken. Deshalb auch — wegen dieser innern Verwandtschaft bei grösster äusserer Unähnlichkeit und philosophischer Gegnerschaft — die Achtung und fast persönliche Zuneigung, die Fichte für Jacobi in sich bewahrte *) — ihm begegnete in demselben eine verwandte, durchaus geschlossene und einfach in sich vollendete philosophische Individualität, deren Charakter auch ihr System war —, da ohnehin im Urtheile Fichte's die gediegene Einheit des Charakters das eigentlich Werthgebende der Persönlichkeit war.

Geht nun bei solchen — eben darum schwer sich bewegenden Geistern, weil jede Veränderung in ihnen nur aus

*) Man vergleiche sein Urtheil in „Nicolai's Leben" (1801), S. 41. („Sämmtliche Werke", VIII, 32.)

einem Fortwachsen im Ganzen möglich ist — dasjenige vor, was man, oft sehr oberflächlich, Systemwechsel u. dgl. zu nennen pflegt: so fällt dies durchaus zusammen mit einer Fortbildung oder Umgestaltung ihres gesammten Charakters, oder auch es rührt daher, dass eine früher mehr noch im Ungewissen schwankende Ueberzeugung sich zur Einheit und Selbstgewissheit vollendet. Daher erklärt sich ein anderer Umstand bei Fichte ganz von selbst. Er gedachte keineswegs zuzugeben, dass er sein System geändert habe, und im Principe, das seine Erfindung ist, ist es in Wahrheit nicht geschehen (worüber auf unsere Vorrede zum ersten Bande verwiesen werden kann), wohl aber in den Resultaten und letzten Ausflüssen jener bleibenden Grundansicht, in welchen er zuletzt erst sich völlig Genüge gethan und den eigentlichen Ausdruck seiner ursprünglichen Ueberzeugung errungen zu haben sich bewusst wurde. Wenn man also jenes Nichteingestehen auf den nächsten Blick als eigenwillige Beharrlichkeit ihm anzurechnen geneigt gewesen, so löst sich die Sache natürlicher: wir können nicht unbedingt einräumen, dass die ältere Gestalt seiner Lehre der adäquatere Ausdruck seines Princips oder seiner Gesinnung sei; man hat nur bisher den eigentlichen Punkt ihrer Verwandtschaft oder Uebereinstimmung mit der spätern meist übersehen, und es ist völlig bezeichnend, wenn er selber in der Vorrede zu seiner „Religionslehre“, von dieser Veränderung sprechend, sich also ausdrückt *): dass seine philosophische Ansicht, wiewol er hoffe, dass sie Manches an ihm geändert habe, dennoch selbst in keinem Stücke eine andere geworden sei.

Und was ist nun das Gemeinsame und Verbindende in diesen beiden Stadien? Dasjenige, was zugleich auch das unaustilgbare Wahre seiner Weltansicht ist, zugleich eben darum der Keim einer Zukunft, den sie in sich bewahrt hat; aber auch — wenn es erlaubt ist, offen zu reden — das

*) Sämmtliche Werke, V, 399.

bisher am wenigsten Verstandene und am schwersten Eingehende; denn hier genügt keineswegs die gewöhnliche Auffassung von Theorien mit ihren Gründen und Beweisen, nach welchen das Subject ihre Wahrheit höchstens als ein Probables oder weiter zu Erwägendes aus sich heraus- und an seinen Ort stellt, sondern es muss dieselbe in sich finden, erleben und sein; und hier gilt es, in Umkehrung jenes genialen Ausspruches bei dem Dichter, dass man nur den Geist, die Weltansicht begreift, welchen man gleichet.

Das Erste, was Fichte am Eingange in sein System Jedem anmuthet, ist der Act „intellectueller Anschauung“: das Ich hat von jeder individuellen Bestimmtheit in ihm völlig und durchaus zu abstrahiren, dadurch zum Begriffe seines Wesens, des allgemeinen Selbstbewusstseins, des reinen Ich sich zu vertiefen, eigentlicher noch: es hat diesen Begriff in Anschauung zu verwandeln, ihn anschauend zu erleben. Diese Selbsterhebungsthat ist aber ebenso eine praktische wie theoretische; denn wer mit jenen zufälligen Bestimmtheiten an ihm also völlig zusammengewachsen ist, dass er sein Wesen vor sich selber an sie dahingegeben hat, vermag auch mit der theoretischen Abstraction von ihnen nicht Ernst zu machen. (Daher die häufigen, so misfällig gewordenen Erklärungen von ihm, dass nur der zur Selbständigkeit und Freiheit erstarkte Geist auch das Princip der Wissenschaftslehre zu fassen vermöge.)

Hat das Ich nun völlig Fuss gefasst in diesem Augpunkte, so erkennt es zugleich damit, wie alles für dasselbe Seiende nur in ihm sein, Product sein könne jenes ursprünglichen Sichselbstsetzens des allgemeinen Ich, aus welchem alles Bewusstsein hervorgeht, dessen einzelner Act nur jede Bestimmtheit oder Schranke ist, in welcher empirisch das (hiermit endlich gewordene) Ich sich findet. Es entdeckt nun, dass, was es auf diesem Standpunkte unvermeidlich für ein Bestimmtwerden durch Anderes, durch ein Nichtich, halten musste, nur die jeweilige Selbstbeschränkung seiner

unendlichen selbstsetzenden Thätigkeit ist. Diese setzt daher ebenso und in einem Schlage ins Unendliche hin eine endlich objective Seite — die Summe von Qualitäten, die wir Natur nennen — und eine subjective, das endliche Ich in seiner innern Bestimmtheit von unmittelbarem Gefühl und Trieb an bis zum Gewissen und zum religiösen Gefühle hinauf, von welchen letztern hier besonders zu reden sein wird.

Deshalb liegt im Beweise dieses Wissens, im Gebiete der „Vorstellung" (deren Ableitung nächste Aufgabe des theoretischen Theils der „Wissenschaftslehre" ist), durchaus noch keine Realität, kein Ansich: es ist lediglich für ein anderes und in einem andern, eben damit höhern, aus ihm hervorbrechen sollenden Wissen. Darum ist jenes jedoch nicht Erscheinungswissen, hinter welchem eine in ihrem Ansich nur verborgene Realität anzunehmen wäre (Kant'scher Idealismus), noch ist es ein subjectiver Schein, als wenn die Natur nur ein Vorgespiegeltes, Eingebildetes würde — (Nicolaisch-Jeanpaul'sche Auffassung des Idealismus, über welche die gewöhnlichen Beurtheiler bis zur heutigen Stunde, wollten sie aufrichtig sprechen, noch immer nicht recht hinauszusein bekennen müssten, in welche Kategorie auch das aus seinen Vorlesungen überlieferte Hegel'sche Witzwort gehört: das Fichte'sche Ich sei einem „Tischchen decke dich" zu vergleichen, welches nach Belieben Alles aus sich zum Vorschein bringe) —: sondern gesammte „Sinnenwelt" ist Product jenes ursprünglichen, jedem endlichen Bewusstsein vorangehenden Uractes des absoluten Wissens, indem es, um endliches zu werden, in irgend einer — gleichgültig in welcher — Bestimmtheit unmittelbar sich ergreifen muss, wenn es überhaupt als Bewusstsein sich realisiren soll. (Der transscendentale Idealismus ist auf empirischem Standpunkte entschiedener, die Skepsis wie den Kant'schen subjectiven Idealismus widerlegender Realismus.) Ebendahin aber auch, in diese unmittelbar gegebene Bestimmtheit, damit überhaupt daran die Selbständigkeit des Einzelich erwache, ge-

hören die subjectiven Bestimmungen seiner Individualität. Der gesammte theoretische Theil der Wissenschaftslehre ist die Nichtigkeitserweisung dieser ganzen Unmittelbarkeit des Ich, aus deren Verflüchtigung, wenn sie einmal erkannt worden ist, das Feuerbeständige in ihm erst ergriffen und mit Inbrunst umfasst werden kann. Die Sinnenwelt, das ganze Nichtich, ist nur ein werthloses Anhängsel an jene ebenso nichtige unmittelbare Individualität und zufällige Bestimmtheit: blos als Sphäre des (sittlichen) Handelns erhält sie Bedeutung, wie das Ich Inhalt und Realität in dem seiner eigenen Unendlichkeit gewissen Vorsatze dieses Handelns.

Diesen Uebergang in den praktischen Theil, sowie das Resultat des letztern, glauben wir übrigens nicht weiter erörtern zu dürfen: es ist die bekannteste Seite dieses Systems und ausserdem in der Vorrede zum dritten Theil der Werke von uns mit Sorgfalt entwickelt worden.

Nur ein Wort darüber, wie die Religion in diesen Umkreis hineintritt — weil namentlich von hier aus das Verhältniss Schleiermacher's zu Fichte's früherem Systeme erst das rechte Licht gewinnt!

Der sittliche Wille des Individuums reicht nicht über die unmittelbare That hinaus: für die weitern Folgen derselben vermag es nirgends einzustehen. Es will das schlechthin seinsollende Gute; aber ob durch dies Wollen das Gute auch objectiv werde, liegt durchaus jenseits seines Bereichs. Das Ich hat durch sittliches Wollen zwar die Endlichkeit seiner zufälligen Subjectivität überwunden; hier aber trifft es auf eine neue Endlichkeit und Schranke, die es überschreiten muss — oder vielmehr die ursprünglich schon überschritten ist in seinem eigenen Bewusstsein, sobald ihm nur klar wird, was in jenem sittlichen Bewusstsein zugleich mitgesetzt ist. Dieselbe Evidenz, mit der es das Sittengebot ergriffen hat, muss auch das zweite Moment bei sich führen: das schlechthin Seinsollende kann, objectiv gefasst, nur gedacht werden als schlechthin Seinwerdendes, oder noch

bestimmter: als wahrhaft Seiendes, als höchstes Princip alles Seins, das schlechthin realisirt werden muss, nicht durch irgend einen endlichen Willen oder durch die Summe solcher endlichen Willen, sondern nur durch einen absoluten Willen in der Gesammtheit jener endlichen Willenserweisungen. Und so tritt zu jener ursprünglichen sittlichen Evidenz unabtrennlich hinzu der „Glaube“ an einen heiligen, das Gute hinausführenden göttlichen Willen. Dies ist die ursprünglichste Wurzel aller Religion, und dies ist sie (nach Fichte) allein. (Eine weitere Ausführung dieses Begriffszusammenhanges gibt die Vorrede zu Bd. V, S. XXVII—XXXIV.)

Dieser Glaube beruht aber in seiner Eigenthümlichkeit auf „intellectuellem Gefühl“, auf einer durchaus unmittelbaren, durch sich gewissen Urevidenz, welche nur die Kehrseite der gleich ursprünglichen und als gleich ursprünglich sich ankündigenden moralischen Gewissheit ist, und welche wir Gefühl nennen müssen eben darum, weil sie durchaus keine vermittelte, sondern auf sich selbst ruhende Gewissheit ist, und zwar die einzige solcher Art, die es gibt im Gebiet des Intellectuellen. Die Religion in ihrer Ursprünglichkeit ist eben dieses Gefühl, und nur, was aus diesem entspringt, haben wir als die wahre Religion zu bezeichnen. Deshalb hat sie eine selbständige, von allem Denken, Raisonnement und sonstiger schliessender Vermittelung durchaus unabhängige Grundlage, geht allem Denken voran, und ist umgekehrt vielmehr die Quelle, aus der wahrhaft erst jede vermittelte Evidenz entspringt. Sie ist als Quelle aller Evidenz auch innerste Quelle des Denkens.*)

Dagegen ist die Theologie lediglich Erzeugniss eines durchaus vermittelten, häufig genug zugleich von metaphy-

*) Diese wichtige Seite seines Systems stellt besonders eine in den sämmtlichen Werken zuerst abgedruckte Schrift ins Licht: „Rückerinnerungen“ u. s. w. (V, 337—373), welche auch in Betreff anderer Fragen, die noch jetzt zur Tagesordnung gehören, zu sorgsamer Erwägung empfohlen wird.

sischen Vorurtheilen ausgehenden, namentlich einen falschen Weltbegriff zu Grunde legenden, raisonnirenden Verstandes, und hat mit der Religion, mit jenem Gefühle in seiner Ursprünglichkeit, nicht das Geringste zu thun: die Vermischung beider durchaus heterogener Elemente hat eben alle Irrthümer und Verkünstelungen in der Religion erzeugt, und alle Streitigkeiten, Sekten, Trennungen in der Theologie hervorgerufen, welche unmöglich wären, so lange man die Ursprünglichkeit jenes Gefühls, welches gleich ist der Vernunft und in dem daher alle vernünftige Wesen übereinstimmen müssen, nicht überschreitet; ebenso wenn man, was bisher Theologie oder Religionswissenschaft genannt worden ist, wie man sollte, lediglich bestehen liesse in einer strengen Analyse desjenigen, was in jenem ursprünglichen Gefühle enthalten ist. „Was durch die Vernunft gesetzt ist, ist schlechthin bei allen vernünftigen Wesen ganz dasselbe. Die Religion und der Glaube an Gott ist durch sie gesetzt, sonach in gleicher Weise gesetzt. Es gibt in dieser Rücksicht nicht mehrere Religionen, noch mehrere Götter; es ist schlechterdings nur Ein Gott. Nur dasjenige im Begriffe Gottes, worüber alle übereinstimmen und übereinstimmen müssen, ist das Wahre; dasjenige in ihrem Begriffe von Gott (nicht etwa in ihrem Begriffe vom Begriffe), worüber sie streiten, — darüber haben nothwendig alle Unrecht; eben darum, weil sie darüber streiten können. Das, worüber dergestalt gestritten werden kann, ist nur durch eine falsche Philosophie erraisonnirt oder aus einem auf falsche Philosophie gegründeten Katechismus auswendig gelernt: die wahre Religiosität enthält gar nichts darüber, es ist hier für sie eine leere Stelle; denn sonst könnte nicht gestritten werden." (Fichte, „Rückerinnerungen", a. a. O. S. 348.)

Was hier principiell und summarisch ausgesprochen wird, hat nun in der „Bestimmung des Menschen" seine Durchführung erhalten; im dritten Buche dieses Werks, „Glaube" überschrieben, wird dargestellt, wie jener Keim und Anfang

der Gewissheit sich zu einer völlig befriedigten, in sich geschlossenen Weltansicht ausbreitet, wie auf dem sittlich religiösen Standpunkte das Ich seine Welt, unzerstörbar der Reflexion und dem auflösenden Zweifel, zurückempfängt. Jenes ist der Punkt, an welchen das Bewusstsein aller Realität sich anknüpfen muss; meine reelle Thatkraft ist es. Sei die Realität der Sinnenwelt mir auch ewig vernichtet, nicht in ihr kann ich meinen Stützpunkt erkennen. Realität liegt in mir, und ist mir selbst einheimisch. Was mich nöthigt zu denken, dass ich schlechthin so handeln müsse, nöthigt mich zu glauben, dass aus meinem Handeln Etwas erfolgen werde, unverloren für alle künftige Zeit. Das Absolute ist jezt gefunden, es ist der ewige Wille, der durch die endlichen Iche hindurch sich vollzieht, und allen ihren Thaten die Einheit und innere Harmonie aufprägt. Wie alle in der gemeinsamen sinnlichen Anschauung und im Denken Eins sind durch die absolute Vernunftform des Wissens, so werden sie harmonisirt einerseits durch die ihnen allen gleichmässige Form des sittlichen Willens, der an ihnen hervorbricht, anderntheils dadurch, indem ihre Thaten, in jener Gesinnung verübt und durchaus hervorgegangen aus der eigensten Mitte ihrer sittlichen Individualität, dennoch, wie durch vorherbestimmte Eintracht, objectiv zu einem gemeinsamen Resultate zusammenstimmen und so den einigenden absoluten Willen eines Gottes bewähren. Dies der Glaube an Gott, als die „lebendige sittliche Weltordnung", dies, was allen Vorstellungen einer göttlichen Vorsehung als das unaustilgbar Gewisse zu Grunde liegt.

So weit das Fichte'sche System in seiner vollständigen Gestalt bis zum Jahre 1800, deren hellsten Lichtpunkt eben die Bestimmung des Menschen bildet. Es zeigt sich schon hier, wie im Hintergrunde jener „absoluten Vernunftform", unendliches Ich, Identität des Subjectiven und Objectiven u. s. w. genannt, die Nothwendigkeit eines realen, erfüllenden Princips sich geltend machen musste, wodurch

jene Vernunftform eben zu dem, als was sie bezeichnet wurde, zur eigentlichen Form herabgesetzt ward. Dies Verhältniss von Gott, als dem realen, erfüllenden Princip, als dem „Sein", und dem „Wissen", als der Bildform, der „Erscheinung" dieses Realen, war es nun, welches in den folgenden Entwickelungen der Wissenschaftslehre immer bewusster und entschiedener ausgebildet wurde.

Und von hier aus, namentlich von der „Bestimmung des Menschen", hat nach unserer Ueberzeugung Schleiermacher seinen Ausgang genommen, namentlich als Theolog in dem, was ihm das Eigenthümlichste, an sich das Wichtigste ist, in seiner Lehre von dem Ursprunge der Religion aus dem Gefühle, und zwar in der Gestalt des Abhängigkeitsgefühls. Um zunächst vom Aeusserlichen zu sprechen: dass Schleiermacher jenem Werke von Fichte vorzugsweise Bedeutung beilegte, es als den klarsten und vollendetsten Ausdruck seines Princips erklärte, geht aus einer Beurtheilung desselben in Schlegel's Athenäum hervor, welche auch für die Geschichte seiner eigenen Entwickelung nicht zu übersehen ist. Hatte er aber einmal jenen Bildungsstandpunkt in sich aufgenommen, hatte er sich durchdringen lassen von dem an sich so einfachen, dort mit der energievollsten Evidenz durchgeführten Gedanken, dass die Religion etwas durchaus Ursprüngliches, jeder Vermittelung durch Reflexion und Denken schlechthin Vorangehendes — eben intellectuelles Gefühl sei —: so war es nur ein Schritt der consequenten verallgemeinernden Ausbildung jenes Begriffes, wenn er nicht mehr allein das Gefühl der sittlichen Abhängigkeit von dem absoluten Willen, sondern das der Abhängigkeit schlechthin als das erste und ursprünglichste in der Religion als „Frömmigkeit" bezeichnete. Es ist bekannt, wie er auf dies Princip die Dogmatik gegründet und um gleicher Ursach willen, wie Fichte, alle metaphysich theologischen Elemente von ihr auszuscheiden getrachtet habe, damit dem verkehrten Versuche völlig ein Ende gemacht

werde, „die Erzeugnisse der speculativen Thätigkeit und die Ergebnisse der Betrachtung frommer Gemüthszustände in Ein Ganzes zu verweben". *)

Was ist daher mehr in Fichte's Geiste — in dem nämlich, wie ihn sein damaliges System darstellt —, ja was stimmt wörtlicher überein mit den Aeusserungen des eben angeführten Werkes, als wenn Schleiermacher im Verfolge seiner Dogmatik jene Reinigung vom speculativen und theologischen Momente weiter urgirt und zeigt, dass nur dasjenige Glaubensinhalt sein könne, was aus der Innerlichkeit des Subjects stamme, dass der Glaube nur der Ausdruck jener innern geistigen Erfahrung sei, was dagegen nicht in dieser Innerlichkeit des Gemüths gefunden werde, ohne religiösen Werth bleibe, weil es eben nicht als Resultat des eigensten Bedürfnisses, als das Wesentliche und Unentbehrliche empfunden werde. Hat man nun in diesem, theologischer Seits zuerst von Schleiermacher in höchster Schärfe ausgesprochenen Principe mit Recht ein wichtiges Bildungselement der gegenwärtigen Religionswissenschaft gesehen, zugleich ein Bollwerk gegen die grundverwirrende Lehre, die Religion blos als das im Vorstellungselemente befangene speculative Denken zu bezeichnen, worin gerade vermischt und zusammengewirrt ist, was sorgsam auseinander zu halten gewesen wäre; und wenn unser verehrter Correspondent darin ohne Zweifel eines der regeneratorischen Momente der Schleiermacher'schen Denkweise für die philosophische Gegenwart findet: so hat sich gezeigt, dass philosophischer Seits Fichte dies zuerst ausgesprochen und durch das Fundamentale seiner Theorie begründet habe; und selbst die Deduction, welche Schleiermacher im allgemeinen Zusammenhange seines Systems (in seiner „Dialektik") vom Gefühl, als dem ursprünglichsten Organ für das Absolute gibt, lehnt sich durchaus an jene Auffassung an. Um dies zu zeigen,

*) Schleiermacher, Der christliche Glaube (2. Ausg., 1835), I, 106.

genüge es, die Hauptmomente dieser Deduction in Schleiermacher's „Dialektik" kurz zusammen zu fassen.

Die Anschauung Gottes wird nie wirklich vollzogen, sondern ist nur ein indirecter Schematismus. In jedem Acte des Bewusstseins, in jedem Wissen und Wollen ist allerdings der transscendentale Grund mitgesetzt, aber nicht als solcher, nicht in seiner Reinheit. Im Denken kann das Absolute nicht erreicht werden, denn, wie eine ausführliche Theorie vom Wesen des Begriffs und des Urtheils nachweist, weder in die Form des Begriffes, noch des Urtheils, tritt es ein. Ebenso wenig im Wollen: ein Wollen auf das Absolute gerichtet wäre rein Null, denn es würde den Menschen zu keiner bestimmten That kommen lassen; es wäre das unbestimmte, willenlose Brüten des Quietismus. Aber Denken und Wollen sind überhaupt noch im Gegensatze stehende Functionen des Bewusstseins; wir können daher unmöglich in ihnen das ergreifen, was über den Gegensatz hinausliegt. (Diese eigentlich nur formelle Analogie ist die Grundprämisse der gesammten Schleiermacher'schen Lehre von der höchsten Dignität des Gefühls und von der Religion, als Abhängigkeitsgefühle, mit Verneinung der Dignität des Denkens dabei. Warum soll jedoch das Denken, wenn es auch als theoretisches Vermögen das praktische ausser sich hat, in sich selbst ein einseitiges sein, und sich nicht durch Erkenntniss des Höchsten vollenden können?)

Aus diesem einseitigen Bestreben des Denkens — fährt er fort — ist die „natürliche Theologie" hervorgegangen, indem sie das Bewusstsein von Gott lediglich auf die Denkfunction gründen wollte. Die entgegengesetzte Einseitigkeit fällt auf Kant's und Fichte's Seite, welche das Bewusstsein Gottes lediglich auf die Willensfunction zu gründen suchte, daher dem Letztern Gott nur als sittliche Weltordnung zu bestimmen übrig blieb.

Auch hier scheint uns das Aeusserliche jenes formellen

Gegensatzes zwischen Denken und Wollen es verschuldet zu haben, dass sogar die gewohnte Schärfe kritischer Auffassung Schleiermacher auf einen Augenblick abhanden kommt. Nicht auf die Willensfunction das Bewusstsein Gottes zu gründen, beabsichtigten beide — sie waren ja weit davon entfernt, „quietistisch" Gott zum Gegenstande ihres Willens zu machen, sondern es ist eben auch nur eine bestimmte Form des Denkens Gottes, die uns in ihrer Religionsphilosophie begegnet. Wie jene natürliche Theologie Gott aus der Beschaffenheit der Sinnenwelt ableitete, so Kant aus der Existenz eines moralischen Gesetzes für den Willen im Menschen, Fichte aus dem unmittelbaren Gefühle von der absoluten Realität des Guten. Bei Fichte jedoch ist das darin liegende Bewusstsein Gottes durchaus kein vermitteltes mehr, wie bei Kant, kein um eines Andern willen gewisses, sondern ein grundgewisses und urevidentes — darum nennt er es Gefühl —; aber es ist nicht minder reinster, ursprünglichster Ausdruck des Denkens, der „Vernunft" — darum nennt er es intellectuelles Gefühl.

Dies wesentlich Mitbestimmende in jenem Begriffe hat Schleiermacher nun übersehen — zum offenbaren Nachtheile für seine eigene Ansicht, wie uns dünkt. Ihm bleibt das Gefühl nur abstracte, bewegungslose Identität zwischen Denken und Wollen, ein beiden Jenseitiges. Daher seine Demonstration folgendergestalt weiter verläuft:

Weder Denken noch Wollen in ihrer unvermeidlichen Einseitigkeit kann Genüge thun, um das Absolute zu ergreifen: deshalb bleibt nur der Versuch übrig, den transscendentalen Grund in ihrer Identität, im Gefühle, aufzusuchen. Betrachten wir nämlich das Leben des Geistes als Reihe, so ist es ein steter Uebergang von Denken in Wollen und umgekehrt; wir kommen aus dem relativen Gegensatze nicht heraus. Aber unser Sein ist das setzende dieser Relationen; unser (wahres, ursprüngliches) Sein daher bleibt übrig, als die Indifferenz beider Formen. Dies ist das

unmittelbare Selbstbewusstsein, das Gefühl, welches einerseits ebenso verschieden ist von dem reflectirenden Selbstbewusstein oder dem reinen Ich, wie andererseits von der Empfindung, welche nicht Identität von Denken und Wollen, sondern vielmehr noch keines von beiden ist.

Im Gefühle finden wir daher für uns die Einheit des denkend wollenden und wollend denkenden Seins, irgend wie, aber gleichviel wie, bestimmt. In diesem also haben wir „die Analogie mit dem transscendentalen Grunde, nämlich die aufhebende Verknüpfung der relativen Gegensätze". — Warum? — müssen wir fragen. Die Antwort kann nur sein, weil die Form dieses Bewusstseins als weder denkend, noch wollend, eine Aehnlichkeit darbietet mit dem Wesen des transscendentalen Grundes, der ebenso weder Natur noch Vernunft, sondern Identität beider ist. Aber ist diese Analogie eine innere, wesenhafte, oder vielmehr nur eine formelle? Und wenn sie jenes auch wäre, ist zugleich damit bewiesen, dass das Gefühl, weil es im Bewusstsein an den Platz der Identität all seiner immanenten Gegensätze zu stellen ist, darum die einzige Form des Bewusstseins bleibe, um die absolute Identität zu ergreifen? Welche innere Beziehung hat doch diese reale Identität des Weltganzen mit jener formell subjectiven Identität von Denken und Wollen? An sich selbst nicht die geringste!

Dies Bedenken erneuert sich noch bestimmter, wenn wir die weitern Glieder des Beweises ins Auge fassen. Wir geben sie daher vollständig:

Das Gefühl begleitet, als das Identificirende und Verbindende, alle Uebergänge von Denken zu Wollen und umgekehrt; es scheint zwar zu verschwinden, wenn wir in einer Anschauung oder Handlung aufgehen; aber es scheint nur so. Abermals scheint es bisweilen allein hervorzutreten und Gedanke und That darin unterzugehen; aber auch dies scheint nur, es sind auch in den Gefühlszuständen Keime des Denkens oder Spuren des Wollens mitgesetzt, aus denen

eines von beiden wieder sich erhebt. (Eine durchaus richtige und fundamental wichtige psychologische Einsicht, die indess für vorliegende Frage nichts entscheidet!) Diese Aufhebung der Gegensätze könnte aber nicht unser Bewusstsein sein, wenn wir uns selbst darin nicht ein Bedingtes und Bestimmtes wären und würden. Aber nicht bedingt und bestimmt durch etwas selbst im Gegensatze Begriffenes; denn insofern sind die Gegensätze darin nicht aufgehoben, sondern durch dasjenige, worin allein das denkend wollende und wollend denkende mit seiner Beziehung auf alles Uebrige Eins sein kann, also durch den transscendentalen Grund selbst. Dies ist das religiöse Gefühl, in welchem der transscendentale Grund oder das höchste Wesen selbst repräsentirt ist, und welches sich darum als allgemeines Abhängigkeitsgefühl bestimmt, weil wir selber, wie alle Dinge, in den Gegensatz der Empfänglichkeit (des Leidens) und der Selbstthätigkeit verflochten sind.

Aber damit ist jenes Gefühl auch rein und ganz erschöpft: es liegt in ihm durchaus keine weitere Bestimmung für das Denken des transscendentalen Grundes, als dass er eben das Unbedingte sei, und überhaupt ist kein theoretischer Impuls in ihm enthalten, um jenen Begriff weiter zu bestimmen. Jede Auffassung Gottes, sofern wir uns nur unserer absoluten Abhängigkeit zugleich dabei bewusst sind — sei es die Formel des absoluten Subjects oder der Urkraft oder des welterschaffenden Gottes oder selbst des Schicksals —, genügt vollkommen, und ist wesentlich gleichgültig für das Specifische dieses Gefühls. *)

*) Schleiermacher's Dialektik (1839), S. 150 fg., 156—160, 428—436 fg., mit den weitern vom Herausgeber angeführten Parallelstellen. Man vergleiche endlich damit die in allem Wesentlichen übereinstimmende Darstellung dieses Lehrpunkts in seiner Dogmatik, 2. Aufl., §. 3 und 4.

Dies, in gedrängter Berichterstattung, Schleiermacher's Deduction. Wir enthalten uns in eine ausführliche Kritik derselben einzugehen, ebenso die Frage zu untersuchen, deren Erörterung wir an einem andern Orte nicht schuldig geblieben sind *), was eigentlich die Urgestalt und der letzte subjective Grund jenes als Abhängigkeitsgefühl uns dargebotenen psychologischen Zustandes sein möge? Hierher gehört nur die Frage, wie sein Princip in der unstreitigen Berechtigung, welche es auch unabhängig von jener Beweisführung, durch sich selbst, in Anspruch zu nehmen hat, und in der Gestalt, wie bei ihm es vorliegt, zu den vorhergehenden sich verhält?

Darüber hat nun die bisherige Darstellung wol unzweifelhaft ergeben, dass Schleiermacher nur gethan, was ihm als nächster Fortschritt aus dem Resultate seines Vorgängers sich darbot: er hat in den allgemeinen Begriff erhoben, generalisirt, lediglich dasselbe, was durch Fichte zuerst von einer besondern Seite betrachtet wurde. Beide stimmen jedoch darin überein, dies Specifische des Fühlens zunächst abgetrennt zu fassen von allen theoretischen Beimischungen, d. h. in ihm nicht mehr finden zu wollen, als was in der That, so lange es eben nur Fühlen bleibt, in ihm zu finden ist. Bei Fichte fühlt der Sittlichwollende sich unterworfen einem absoluten heiligen Willen, welcher allein — in ihm selber das Vollbringen — in der objectiven Welt das allgemeine Gelingen des Guten sichert. Nach Fichte ist erst mit diesem Hervortreten des echten, reinen Begriffes der Gottheit Religion gesetzt; alles Andere ist ihm nicht Religion, sondern Götzendienst, hervorgegangen aus dem eigensüchtigen Triebe und einem ebenso am Sinnlichen haftenden Denken, welches die Gottheit nur als

*) In der weiter unten ausführlicher besprochenen Abhandlung „Ueber den Ursprung der Religion im Bewusstsein" u. s. w.: Zeitschrift, V, 262.

Urheber und Wirker in der Sinnenwelt, zu sinnlichen Zwecken des Wohlseins, sich vorzustellen vermag.

Bei Schleiermacher fühlt jedes überhaupt denkend wollende Subject sich unterworfen einer schlechthin in Abhängigkeit es setzenden Macht; schon dies Gefühl ist ihm Religion, specifisch und wesentlich. Damit kann er sich jedoch der Consequenz nicht weigern, allerlei Götzendienst und abergläubische Götterfurcht, in welchen ja das Gefühl der Abhängigkeit gerade am stärksten hervortritt, schon für Religion zu erklären, sogar in jenen Formen, wenn man die Consequenz urgiren wollte, den reinsten Ausdruck des Specifischen der Religion finden zu müssen. Wir haben im Obigen seinen eigenen entscheidenden Ausspruch darüber angeführt, worin ihm begegnet ist, den dürftigsten und den concretesten Begriff der Gottheit als gleichgeltend für den Werth der Religion nebeneinander zu stellen, also den Religionsinhalt zu einem bedeutungslosen herabzusetzen —: ein Misgeschick, welches nicht zufällig oder durch ein willkürliches Versehen ihn traf, sondern Resultat klarer Einsicht war, sobald er das Läuternde und Entwickelnde jenes unmittelbaren Gefühles, das Denken, davon abgesperrt hatte. Gemeinschaftlicher Grund von diesem Allen ist aber lediglich der Grundmangel seines methodischen Verfahrens, die Unterschiede entweder als blos parallele, also gleichberechtigte *nebeneinander* stehen zu lassen, oder in eine *abstracte* Identität aufzuheben, dass ihm mit Einem Worte der wahre Begriff *psychologischer Vermittelung* fehlt, worin die Gegensätze des Geistes zugleich als flüssige, ineinander eingreifende und so durch diese Wechselwirkung gegenseitig sich steigernde erkannt werden, während er hier einestheils bei dem Gegensatze von Denken und Wollen, anderntheils bei dem Fühlen, als abstracter Identität beider, somit überhaupt bei dem *Auseinanderhalten* aller dreier es belassen hat. *)

*) Das hier Angedeutete über Schleiermacher's Methode ist weiter

Es würde darum im Allgemeinen das Verhältniss von Schleiermacher zu seinem Vorgänger sich also stellen:

Er hatte Recht, jenen particulären Begriff des Gefühls bei Fichte zu der allgemeinern Gestalt zu erweitern, in welcher er ihn bestimmt hat: „Abhängigkeitsgefühl" ist allerdings der allgemeinste, aber zugleich auch unbestimmteste Ausdruck für das religiöse Bewusstsein. Aber nicht in gleichem Rechte war er, indem er das Denken in jenem nur äusserlichen Verhältnisse zu ihm fasste, und das Religionsgefühl so zu einem völlig imperfectibeln und bewegungslosen Zustand gerinnen liess. Was für ein Vorstellungs- oder Denkinhalt auch weiter in jenes Gefühl hineingelegt werde, ein falscher oder der wahre, — es bleibt eben nur dasselbe unveränderliche Abhängigkeitsgefühl von überall gleichem Werthe und gleicher Berechtigung. Schleiermacher hat damit ebenso die eigentliche Wurzel des Denkens verkannt, ursprüngliches Bewusstsein von der Idee des Absoluten oder „des transscendentalen Grundes" zu sein, als die zugleich darin liegende Identität des Denkens mit dem Religionsgefühle. Das Denken in seinen ersten, unwillkürlichen Regungen im Bewusstsein, also das Denken eben als Gefühl, ist in Einem, ungetheiltem Schlage ebenso Bewusstsein der eigenen Schranke des Subjects — Selbstgefühl seiner Endlichkeit — wie Gefühl der Abhängigkeit von einem Unendlichen —: d. h. Endlichkeit und Absolutheit sind durchaus apriorische, ursprüngliche Begriffe des Bewusstseins; die letztere aber der allerursprünglichste, weil ohne Rückbeziehung auf ein Absolutes überhaupt Nichts als ein Endliches gesetzt werden könnte. Dies als endlich —

exemplificirt an dem, was über seine Ethik, nach Princip und methodischem Verhalten derselben, erinnert wird; Zeitschrift, XI, 199—200. (Späterer Zusatz: Noch erschöpfender ist dies gezeigt in des Verfassers „System der Ethik", Thl. 1 (1850), wo in dem Abschnitte über Schleiermacher's Ethik, S. 289 fg., auch über die psychologische Grundlage derselben kritische Rechenschaft abgelegt wird.)

d. h. der Begründung bedürftig Setzen oder Beziehen auf den Urgrund heisst aber Denken, dessen Unmittelbarkeit sonach eben als Abhängigkeitsgefühl hervortritt.*) Aber eben darum ist dies Gefühl, als eins mit dem Denken, von der gleichen beweglichen, perfectibeln Natur mit ihm: es nimmt an seiner ganzen Entwickelung Theil, läutert sich an dessen innerer Steigerung und vollendet sich in der von jenem gewonnenen wahren Idee der Gottheit auch zum Gefühle der wahren Religion, in welcher das Gefühl des Abhängigseins völlig zurücktritt vor dem Gefühl der Einheit und des Versöhntseins mit dem Göttlichen. Und in diesem Betrachte — im Resultate — steht Fichte's Religionsbegriff weit über dem Schleiermacher'schen.

Der Kundige sieht, wie tief dieser Grundmangel auch in Schleiermacher's Auffassung der Dogmatik übergreifen musste. Aus seiner ganzen, hinreichend von uns ergründeten Theorie vom Gefühle ergibt sich, wie er nicht anders vermochte, als auch die christliche Dogmatik zur Darstellung eines durchaus particulären Gefühlszustandes zu isoliren. Diese verzichtet, wie er erklärt, ausdrücklich und ein für allemal auf das Beweisen ihrer Glaubenssätze: sie enthält blos die Entwickelung dieser Sätze aus dem Gefühle der Frömmigkeit; dies Gefühl kann jedoch nur ein durchaus bestimmtes sein, und so ist die nothwendige Voraussetzung für das Verfahren seiner Dogmatik, dass „das Individuum, welches die Thatsachen seiner Glaubenssätze gestaltet, kein Jude und kein Muhamedaner und kein Heide sei, sondern durch und durch ein Christ, und zwar kein katholischer Christ, sondern ein evangelischer"; und selbst das evangelische Frömmigkeitsgefühl muss durchaus dem Ausdrucke eines bestimmten Zeitraums entsprechen, weil

*) Man vergleiche über das Weitere des Verfassers Abhandlung „Ueber den Ursprung der Religion im Bewusstsein und in der Weltgeschichte": Zeitschrift, V, 262 fg.

sonst durch die Reflexion auf die innerlichen Gemüthszustände sicher nicht die allgemein geltende Lehre zum Vorschein kommen würde.

Man hat den Mangel an objectiver Allgemeinheit in dem also ausgesprochenen Principe der Dogmatik fast allgemein empfunden und manchmal sogar herbe ausgesprochen; dennoch hängt er mit der innersten, unveräusserlichsten Denkweise Schleiermacher's und seinem allgemeinen methodischen Verhalten zu genau zusammen, um als zufällige Verschuldung ihm angerechnet werden zu können. Auch haben die Gegner oft zu sehr ausser Acht gelassen, wie dieser allgemeine Mangel des Princips der Behandlung des Einzelnen im weitern Fortgang jenes Werkes nicht zum Schaden gereicht habe, wie die Begriffe der einzelnen Religionsformen und der bestimmten Gestaltung des religiösen Bewusstseins in jeder derselben treffend und eben darum sachgemäss bezeichnet sind, weil in ihnen nicht nach Hegel'scher Weise die dialektisch sich aufhebenden Stufen eines Processes aufgewiesen werden sollen, in denen der Weltgeist phänomenologisch zur höchsten Form seines Selbstbewusstseins im Menschen sich emporringt, sondern der Process des im Wechselverkehr mit allen andern Momenten des Geistes sich läuternden und vertiefenden Religionsgefühls gezeigt wird, deren jede daher eine bleibende psychologische Berechtigung in Anspruch nimmt. Daraus erklärt sich von selbst der wichtige Umstand — was in der eben bezeichneten entgegengesetzten Auffassung völlig unbegreiflich bleibt —, wie auch in der höchsten Religionsform, der christlichen, noch immer untergeordnete psychologische Gefühlsstandpunkte, gleichsam nachwirkend, sich aussprechen können, welches zur Erklärung der Sektenbildungen in ihr unstreitig ein fruchtbares Princip werden könnte, und wobei auch die namentlich für den gegenwärtigen Wendepunkt der christlichen Kirche grundwichtige Frage naheliegt, ob überhaupt bereits in irgend einem Kirchensymbole die höchste, dem

Wesen des Christenthums eigentlich angemessene Form seines Gemeinbewusstseins niedergelegt sei?

Aber für ebenso bedeutungsvoll müssen wir es halten, wenn Schleiermacher die Dogmatik durchaus auf die Ethik, nicht auf die Dialektik gründen will. Auch dadurch ordnet er das dogmatisch-metaphysische Element dem eigentlichen Religionsbedürfnisse des Menschen unter; diesem sein umfassendes Recht zu thun, darauf kommt es ihm an. Es charakterisirt den freien, eigentlich humanen Geist, den grössern Stil, welchen Schleiermacher der ganzen Theologie zugedacht hatte, und in welchem er auch jetzt noch allein seine wahre Nachfolgerschaft finden kann.

Bei allem dem könnte man dennoch geneigt sein, die ganze dialektisch-psychologische Begründung seines Princips, des Religionsgefühles, ihm, wie ein ausgeleertes Gefäss zurückzustellen, ohne den daraus geschöpften Inhalt im mindesten preisgeben zu wollen. Denn offenbar ist beides sehr verschieden, und eben weil der Beweis des Princips ein äusserlicher, seinem Gegenstande incongruenter geblieben ist, hat auch der Gegenstand selbst darin nicht die ganze Tiefe der Auffassung erhalten können. Dieser äusserliche Apparat ist es aber am wenigsten, der über die Wahrheit des Schleiermacher'schen Princips entscheidet; auch hat der freie Sinn des herrlichen Mannes jedes Bilden einer Schule, welche eben an seine Form und Auffassungsweise sich bände, trotz der Gelegenheiten dazu standhaft abgelehnt.

Dagegen liegt in diesem Zurückleiten der Religion auf die tiefste Ursprünglichkeit des Menschen allem wirklichen Denken und aller reflectirenden Ausbildung vorher, wie es Schleiermacher gerade beabsichtigte, sicherlich eine grosse und für die gegenwärtige Zeit doppelt berechtigte Wahrheit, indem einestheils damit die bekannte Theorie von der Religion, als dem im Vorstellungselemente befangenen Denken, in ihrer gänzlichen principiellen Falschheit aufgedeckt wird; anderntheils aber die blos historische Theologie,

welche den äusserlichen Schriftbeweis gegen den innern Beweis „des Geistes und der Kraft“ noch immer nicht völlig aufgeben will, an ihren Ort gestellt wird. Wir können daher nicht lebhaft genug unsere, durch die bisherige Darstellung motivirte Ueberzeugung aussprechen, dass unsere Theologie und Kirche, wenn sie eine gedeihliche Zukunft haben soll, diese nur auf dem freieren, rein menschlichen, durch Schleiermacher gelegten Grunde erhalten könne.

Fassen wir, uns weiter erhebend, die ganze philosophische Grundansicht Schleiermacher's ins Auge: so lässt sich in ihr ein sehr charakteristischer Grundzug des Gegensatzes mit den Schelling'schen und Hegel'schen Systemen kaum verkennen, welcher ihn wiederum der spätern Lehre Fichte's um ein Bedeutendes annähert; — und dies halten wir für einen andern Punkt von tiefgreifendem Interesse, weil er zur Fortbildung der Philosophie in der Gegenwart wesentlich beiträgt.

Est ist nur sehr im Allgemeinen wahr und lässt das Unterscheidende gerade ausser Acht, wenn man behauptet, dass Schleiermacher's metaphysisches Princip ganz das des Spinoza oder die Schelling'sche Identität des Subjectiven und Objectiven sei. Die allgemeine Grundlage für Beide — dies ist zuzugeben — bildet Spinoza's Anschauung von der Einheit aller realen Gegensätze des Geistes und der Natur in der absoluten Instanz; aber nur dieser Ausgangsbegriff der abstracten Identität, eigentlicher noch: des Zusammenfallens aller Gegensätze im Absoluten, ist Beiden gemeinsam. Wie Beide dies Princip ausgebildet haben, darin steht jeder vom andern unabhängig da, und kaum das lässt sich mit sonderlichem Fuge behaupten, dass Schleiermacher auch nur den Durchgang durch Schelling's Standpunkt genommen habe. Ueberhaupt bedeutend älter an Jahren als der Letztere, war er schon durch mannichfache philosophische Studien, namentlich des Platon und Spinoza, zur Selbständigkeit herangereift, als Schelling mit seiner erweiternden Umge-

gestaltung des Identitätsprincips hervortrat, welches er von Fichte überkommen hatte. An der letztern aber hat Schleiermacher eben nie theilgenommen.

Besteht nämlich Schelling's Verhältniss zu Fichte's früherer Lehre darin, dass er den Selbstsetzungsprocess des Ich zum Selbstschöpfungsprocesse des Absoluten im All erhoben hat: so gewann für ihn die Aufgabe aller Speculation sofort die Gestalt, die „Abkunft der endlichen Dinge aus dem Absoluten", das Weltwerden Gottes zu begreifen und daraus die concrete Bestimmtheit der Weltgegensätze abzuleiten, womit seine Potenzenlehre sich beschäftigte. In wie vielen Ansätzen der Entwickelung, Umgestaltung und Vertiefung seines Princips Schelling sich hierbei versucht hat, ist bekannt; dennoch waren sie nur die verschiedenen, aus der Hebekraft jenes Einen Grundgedankens hervorgetriebenen Sprossungen desselben, und auch Schleiermacher's beweglich erfinderischer Geist, wenn er sich überhaupt auf diesen Quellpunkt gestellt hätte, wäre vielleicht der Urheber einer ähnlichen Metamorphose geworden, wie sie durch Hegel dem Schelling'schen Principe zu Theil wurde. Aber er hat sich eben völlig ausserhalb dieses Kreises gestellt: seine Philosophie ist dadurch gerade grundverschieden geblieben, von der Schelling'schen nicht nur, sondern von dem Charakter der ganzen herrschenden speculativen Denkweise, dass sie nirgends theocentrisch ist, noch es sein will, dass ihr daher auch die Construction der Weltgegensätze aus dem Standpunkte des Absoluten, damit zugleich auch die Behauptung eines absoluten Wissens durchaus fern liegt. Das Denken bewegt sich nur zwischen den schlechthin gegebenen Gegensätzen des Idealen und Realen, der Vernunft und der Natur, bezieht sie auf einander und auf ihren gemeinschaftlichen, transscendentalen Grund; aber es leitet sie nicht ab aus ihm; dieser, die Einheit der Gegensätze, Gott ist „die Grenze" des Denkens und Wissens, die „absolute Voraussetzung" für dasselbe, wonach es

überhaupt nur innerhalb der endlichen Gegensätze zum verknüpfenden Wissen kommen kann, indem dies für seine eigene subjective Verknüpfung schlechthin voraussetzt die ursprüngliche, reale Verknüpfung jener Gegensätze in der transscendentalen Einheit selber. Daher eben wird die Anschauung Gottes niemals wirklich vollzogen („intellectuelle Anschauung" desselben ist Widerspruch), sondern sein Begriff bildet überall nur einen „indirecten Schematismus, der in allen Acten des beziehenden und verknüpfenden Wissens mitgesetzt ist". Daher ist das Denken, indem es durchaus innerhalb der Gegensätze steht, überhaupt nicht das Organ des Geistes, um das Absolute zu ergreifen; nur in der relativen Identität des Denkens und Wollens, im Gefühle stellt es sich dem Menschen, und dies ist auch der einzige Grund der Gewissheit, sowol im Denken als auch im Wollen. *) Hierdurch hat Schleiermacher sein Erkenntnissprincip bis auf die Wurzel von dem der beiden spätern Systeme abgeschieden und sich an das Resultat des frühern Fichte'schen Systems angelehnt.

Aber auch im ganzen Ergebniss seiner Philosophie hat er jene Scheidung vollzogen. Das Absolute, der transscendentale Grund, ist schlechthin ausserhalb alles Weltprocesses gestellt und die durchgreifende Nichtidentität von Gott und Welt mit der grössten Entschiedenheit ausgesprochen, wodurch sich — beiläufig sei es bemerkt — die gewöhnlichen Vorwürfe pantheistischer Denkweise gegen ihn von selbst erledigen.

Die Art und Weise dieser Nichtidentität ergibt sich noch bestimmter, wenn wir das Verhältniss der Idee Gottes zur Idee der Welt bei Schleiermacher ins Auge fassen. **) Die Idee Gottes ist der transscendentale *terminus a quo* alles Wissens und das allgemeine Princip seiner Möglichkeit,

*) Dialektik, S. 151.

**) Ebendas., S. 161—168, 432 fg.

die Grundbedingung, wodurch überhaupt, angekündigt im ursprünglichen Gefühle, subjectiv Gewissheit im Wissen zu gewinnen, in Bezug auf das Object seiner Untersuchung, die Welt, eine Wissenschaft derselben möglich ist, so gewiss die ursprüngliche Verknüpfung, welche die Dinge in Gott haben, reproducirt zu werden vermag in dem erkennenden Denken derselben, und so gewiss eben darin die wahre Aufgabe der Wissenschaft besteht. So ist die Idee der Welt daher der transscendentale *terminus ad quem*, welchem das Wissen sich immer mehr anzunähern sucht: das Princip der Wirklichkeit des Wissens in seinem Werden. Der Idee der Gottheit nähert man sich nicht; sie liegt jedem einzelnen Wissen zu Grunde, was ohne sie nicht vollzogen werden könnte; von der Idee der Welt kann man dagegen sagen, dass die ganze Geschichte unseres Wissens eine Approximation an dieselbe sei; denn man kommt ihr wirklich näher, durch intensive wie extensive Vervollkommnung des Wissens, je mehr sich Empirisches und Speculatives durchdringen.

Beide Ideen, der Gottheit und der Welt, sind daher nothwendige Correlata; identisch sind beide nicht. Denn im Begriffe ist die Gottheit immer als Einheit ohne Vielheit gesetzt, die Welt aber zeigt Vielheit ohne Einheit. Die Welt ist die Totalität der Gegensätze, die Gottheit die reale Negation derselben. Wollte man Gott und Welt identificiren, ihn als *natura naturans* fassen (Spinozische Bestimmung): so verfiele man in den Fehler, den Unterschied zwischen dem Transscendenten an sich — jener ursprünglichen Idee der Gottheit — und der Grenze des Denkens aufzuheben, welche aus der nie zur Vollendung zu bringenden Forderung hervorgeht, die Welt als Eine zu erkennen: dann wäre jene transscendente Idee eben nur die aus dem Zusammenfassen der (Welt-)Gegensätze entstandene Einheit. (Wir wollen nicht behaupten, dass Schleiermacher dadurch das Princip des Pantheismus erschöpfend widerlegt habe;

aber dies geht auf das Entschiedenste hervor, dass es nicht das seinige war, nicht sein konnte nach der ursprünglichen Intention seines ganzen Systems. Was statt dessen der eigentliche Mangel seines metaphysischen Princips sei, wird das Folgende ergeben.)

Aber ebenso ist bei diesem Unterschiede stets festzuhalten, dass kein Gott ohne Welt, wie keine Welt ohne Gott gedacht werden kann. Kein Gott ohne Welt, „weil wir nur von dem durch die Welt in uns Hervorgebrachten auf Gott kommen", d. h. weil jede Form des Wissens, wie jeder Act des Handelns das Gefühl der Schranke, der Abhängigkeit in uns aufregt. Die Welt nicht ohne Gott, „weil wir die Formel für sie nur als etwas Unzureichendes und unserer Forderung nicht Entsprechendes finden", d. h. das Denken oder Wissen derselben vollendet sich niemals, die Formel für dieselbe kann daher nie real erfüllt werden. Aber eben deswegen bedarf es, nach Schleiermacher's umfassender Nachweisung, der Idee der Gottheit als eines Complements, in welcher wir die im Denken der Welt nicht realisirbare Einheit als wirklich realisirt setzen müssen.

Gehen wir nun noch bestimmter auf den realen oder objectiven Zusammenhang ein, welchen Schleiermacher zwischen Gott und Welt festsetzt: so begnügt er sich denselben in höchster Allgemeinheit nur dahin zu bezeichnen, dass Gott als activer, die Welt als passive anzusehen sei. Die bestimmtern Formeln zur Auffassung dieses Verhältnisses, die Formel der Schöpfung aus Nichts, der ewigen Schöpfung, des freien Schaffens u. dgl. haben eigentlich weder theoretischen Werth, noch können sie für die ethische Aufgabe nützlich sein. Ganz dem dialektischen Gange entsprechend ist nur der Ausdruck: „Wir können beide realiter nicht identificiren, weil die beiden Ausdrücke nicht identisch sind; wir können sie aber auch nicht ganz von einander trennen, weil es nur zwei Werthe für dieselbe Forderung sind, apagogisch jedes bestimmte Verhältniss unhaltbar ist,

und ohne bestimmtes Verhältniss keine wahre Trennung stattfindet.“ Es ist also ebenso inadäquat, Gott ausserhalb, wie ihn innerhalb der Welt zu setzen: jenes würde zu einem Gegensatze in Gottes Wesen selbst ausschlagen, indem er ebenso im Verhältnisse der Empfänglichkeit wie der Selbstthätigkeit in Bezug auf die ihm gegenüberstehende Welt gedacht werden müsste: das Innerhalb der Welt ginge auf den schon widerlegten Begriff Gottes als natura naturans zurück.

So folgt nach Schleiermacher, dass man das Verhältniss überhaupt nicht zu denken vermöge: er hätte, nach Art Kant'scher Antinomien, noch bestimmter sagen können, wie jede Thesis in einen Widerspruch mit sich selbst zurückschlage, dass weder das Eine, noch das Andere objective Wahrheit habe. Er hat sich enthalten, nach dieser Richtung hin das letzte Wort seiner Prämissen auszusprechen, weil er in einer andern Sphäre des Geistes eine Ergänzung für jenen Mangel sich versprach. Nur im Gebiete der Religion ist dieselbe zu erreichen; und es ist allein auch das Interesse derselben, eine nähere Bestimmung des Verhältnisses zwischen Gott und Welt zu versuchen, und sie hat ein Recht zu fordern, dass man sie gewähren lasse. „Aber wie das religiöse Interesse nothwendig der Ursprung alles Anthropoeidischen ist, so sind seine Productionen dieser Art durchaus nur als mittelbare Darstellungen für das Denken, und als Wissen nicht eher zu setzen, als bis sie den Regeln gemäss, welche wir hier vom unmittelbaren Interesse des Denkens aus gefunden haben, gestaltet sind.“ *)

In Bezug auf dies höchste Resultat seiner Philosophie lässt sich nun kaum verkennen, dass sich Schleiermacher, gleichsam unwillkürlich oder der Noth gehorchend, mit einem unzulänglichen, ja widersprechenden Abschlusse genug gethan habe. Das religiöse Interesse und Gefühl kann nicht

*) Dialektik, a. a. O.

umhin, die besondern Erregungen, welche es während eines handelnden und reflectirenden Lebens erfährt, auf den transscendentalen Grund zu beziehen und so das allgemeine Abhängigkeitsgefühl zu ganz bestimmten Gestalten dieses Verhältnisses auszubilden, somit auch der darin liegenden Vorstellung von Gott die entsprechende Gestalt zu geben — Schleiermacher's Dogmatik in ihrem allgemeinen Theile ist reich an Entwickelungen dieser Art. Diese Vorstellungen von Gott jedoch — wirft der Dialektiker warnend und berichtigend ein — sind nicht eher als „Wissen", d. h. als objective Bestimmungen des göttlichen Wesens und seines Verhältnisses zur Welt, zu setzen, als bis sie „den Regeln des Denkens gemäss gestaltet sind".

Aber hier eben werden wir schlechthin abgewiesen: die Regeln des Denkens sind in diesem Betracht rein kritisch und negativ; das Denken selbst hat sich ja in dem durchaus begrenzten Charakter gezeigt, nur innerhalb der Welt die endlichen Gegensätze verknüpfen zu können, dabei zwar indirect die absolute Einheit mitzusetzen, aber keineswegs sie an sich selber zu erkennen. Das Gefühl, so schien es, sollte dies vermögen; aber jede errungene Gewissheit wird durch das nachkommende Denken wieder verzehrt. Dennoch kann das lebhafter erregte Religionsgefühl und das Denken, wenn es auf dessen Aussagen und deren innere Gewissheit reflectirt, nicht ablassen, sich hiernach die Gottheit vorzubilden; und so wird es ein abwechselndes Setzen und Wiedervernichten, eine jeweilige Beruhigung, die immer wieder aufgestört werden kann durch die nachkommenden Bedenken, ein Zustand, der sich selbst als einen zwiespaltigen, in sich uneinigen, ja verzweiflungsvollen bekennen muss. Kurz was ist er anderes denn ein weiterer Commentar und ausgeführtere Exemplification zu dem alten Satze der Wissenschaftslehre, der in der „Bestimmung des Menschen" seine energische und beredte Ausführung erhalten hatte: dass jedes endliche Bewusstsein ein Absolutes setzen müsse, aber dass

es ihm ebenso nothwendig verschwinde, wenn es dasselbe für die Reflexion (das Denken) fixiren wolle? Es ist nur da, inwiefern man es nicht hat, und indem man es hat, verschwindet es. Hier ist es nun Fichte's Vorschlag, aus diesem unendlichen Alterniren sich hinüberzuretten zur innerlich zweifellosen Gewissheit der sittlichen Idee und des sittlichen Handelns, in welchem allein erst die volle Einheit des Geistes und seiner Uebereinstimmung mit sich gesetzt sei. Wie Fichte in der spätern Gestalt seines Systems diesen Dualismus überwand, darüber wird uns unten noch eine Andeutung erlaubt sein.

Für Schleiermacher jedoch scheint dies Resultat, so unerträglich es ist, dennoch ein letztes und unvermeidliches zu bleiben, und er hat es mit ebenso viel Scharfsinn hervorgearbeitet, als mit gewissenhafter Ehrlichkeit ins Licht gestellt. Wollen wir nun, um ihm gegenwärtig zu entgehen, dem sattsam widerlegten und auch sonst an seinen Einzelergebnissen hinreichend charakterisirten Wahnbegriffe eines absoluten Wissens wieder zfallen? Keineswegs; wir erachten vielmehr den gegenwärtigen Standpunkt der Philosophie nach seinem wahren Resultate schon hinausgelangt über dergleichen Unzulänglichkeiten in der einen oder andern Hinsicht; und im vorliegenden Falle haben wir nur nöthig, vom letzten Ergebniss zu seinem ersten Grunde und Principe zurückzublicken. Die Schuld liegt nicht hier, im Resultate, sondern an der schon nachgewiesenen, eigentlich wunden Stelle des Schleiermacher'schen Systems, in seinem falschen, blos antithetischen Begriffe des Denkens, allgemeiner noch in seiner Methode, die sich blos an äusserlich construirten Gegensätzen und Vermittelungen befriedigt, ohne durch eindringende Analysen das innere Verhältniss der Begriffe, und damit sie selber, zu erschöpfen.

Auch an diesem Beispiele müssen wir daher unsere Ueberzeugung bewährt finden, so sehr sie Verdruss erregt hat nach verschiedenen Seiten hin: dass jene Verschmelzung

von Metaphysischem und Erkenntnisstheoretischem, wie sie Hegel und auf eigenthümliche Weise auch Schleiermacher versucht hat, wieder aufzulösen sei, dass eine durchgeführte Theorie des Bewusstseins aller Metaphysik vorausgehen, sie substruiren müsse, indem diese Aufgabe des Selbsterkennens gelöst werden muss und gelöst werden kann ohne alle metaphysischen Resultate, deren unberechtigte oder unbewusste Einschwärzung vielmehr dies Gebiet mit einer Menge von unbewiesenen Voraussetzungen und Vorurtheilen angefüllt hat, während umgekehrt hier erst untersucht und entschieden werden kann, wie metaphysische Resultate zu gewinnen sind, und in welchem Verhältnisse sie stehen zu den Resultaten einer besonnenen Empirie. Auf dem Wege dieser Untersuchung verschwindet dann ebenso die Täuschung eines absoluten Begriffes, dessen immanenter dialektischer Entfaltung man im speculativen Denken innerlich nur zuzusehen habe — wodurch die eigentlich ganz begreifliche und begreiflich nachweisbare Entstehung dieses Denkens sich in einen mystisch theosophischen Vorgang auflöst, dessen tiefsinnige Unklarheit eben der weiter forschenden Untersuchung imponirt —, so wie umgekehrt die Besorgniss sich erledigt, im Denken an blossen Gegensätzen haften zu bleiben und das Unbedingte nur im Gefühle ergreifen zu können.

Deshalb müssen wir den wahrsten und zukunftfähigsten Bestandtheil der Schleiermacher'schen Erkenntnisstheorie in dem erblicken, wie er, auch hier in Opposition mit dem Begriffe eines „absoluten Wissens", den Unterschied zwischen Speculation und Empirie feststellt, indem er ihn sinnreich und bezeichnend an den Unterschied von Begriff und Urtheil anknüpft.*) Beide integriren sich, und können nur durch einander bestehen, der Begriff und das ihm entsprechende speculative Wissen, indem es aus dem empirischen

*) Dialektik, S. 130 fg.

Wissen schöpft, welches die Urtheile über den Erkenntnissgegenstand sammelt; das empirische Wissen nur, indem es bei seinem urtheilenden Fortschreiten die Einheit des Begriffes, als sein Ziel, nie aus dem Auge verliert.

Aber auch hier wird, dem einmal angenommenen Antithetischen zu Liebe, die völlige Durchdringung beider geleugnet. Der Grund jedoch, welcher dafür angeführt wird, „dass uns die Totalität des Seins nicht gegeben sei", entscheidet lediglich gar nicht in dieser Frage. Wenn wir auch nicht das All zu übersehen, von seiner Totalität das vollständige „Urtheil" zu haben im Stande sind — dies meint eben Schleiermacher: so schliesst dies nicht aus, dass nicht in einem abgegrenzten Gebiete von Thatsachen die wesentlichen „Urtheile" über dieselben erschöpft und der speculative „Begriff" dafür, die Theorie dieses Erkenntnissgebietes wirklich gewonnen werden können; wie dies bestimmte Sphären der Naturwissenschaft, theilweise auch der Philosophie, wie z. B. in der Logik, schon zu bekunden vermögen.

Nach allem Bisherigen glauben wir nun unser Bekenntniss dahin aussprechen zu dürfen, dass wir das eigentliche Fortzeugende, auf die Zukunft Deutende von Schleiermacher's wissenschaftlichem Wirken weit mehr in den allgemeinen Anregungen erblicken, die von ihm ausgegangen sind: in dem Geiste, der nicht Schule oder Partei stiften, sondern Jeden zum eigenen vollständigen Selbstverständnisse fördern wollte; weniger in den letzten Resultaten seiner Philosophie oder in dem Erforderniss einer vervollkommneten Ausbildung ihres Princips oder ihrer Methode. Ebenso scheint uns das Gewicht seines Ansehens und seines Einflusses für die Zukunft weit mehr auf seinen ethischen als auf seinen dialektischen Untersuchungen zu beruhen, selbst nach Abzug dessen, was von Seite der Herbart'schen Schule gegen die ganze Idee eingewendet worden ist, die Ethik aus einem einzigen Principe sich abwickeln zu lassen. Doch

haben wir uns über die Bedeutung von Schleiermacher's Ethik bereits anderswo ausführlich erklärt und verweisen auf das dort Gesagte. *)

Die Frage endlich, welche unser verehrter Correspondent angeregt hat, ob das jetzt in seiner Berechtigung hervortretende Individualitätsprincip an Schleiermacher eine Stütze finde, scheint dem Bisherigen zufolge ganz unentschieden bleiben zu müssen, oder eigentlicher auf zweifache Weise beantwortet werden zu können. Seinem echtesten Wesen, dem in seiner Person incarnirten Geiste nach, huldigte er ihm entschiedener und freudiger, als irgend einer der ebenbürtigen Denker seiner Zeit; aber zum bewussten, ausdrücklichen Grundgedanken seiner Philosophie hat er es nicht gemacht, hat er es nicht machen können. Dies war erst von uns, den durch Hegel hindurchgegangenen Denkern gefordert, indem, nach der unverbrüchlichen Oekonomie alles geistigen Fortschreitens, erst die entschiedenste Verleugnung und Niederhaltung eines Princips durch das Gefühl seines Bedürfnisses das stärkste Bewusstsein desselben hervortreibt.

Und dies ist zugleich auch die radicale Widerlegung, welche dem Hegel'schen Systeme aus ihm selber beschieden war; dies der wahrhafte geheimwirkende Grund, weshalb fast keiner von den selbständigen, eines freien Umblicks fähigen Denkern fortan sich getraut, es in seiner ursprünglichen Fassung zu vertreten; — diese fast gewaltsame Unterdrückung der Rechte und der Bedeutung des Individuellen auf allen geistigen Stufen, um es in die Macht des allgemeinen Geistes sich auflösen zu lassen. Mag, wie gesagt, bei weitem nicht Allen der eigentliche Grund ihrer Unzufriedenheit zum klaren Bewusstsein gekommen sein; mag weit mehr das neue Princip noch nicht erkannt werden in

*) Ueber den bisherigen Zustand der praktischen Philosophie: Zeitschrift, XI, 190 fg.

seiner Tiefe und seiner umschaffenden Wirkung auf alle Theile einer Philosophie des Geistes: so hat es doch schon in einer Rücksicht eine neue philosophische Bildungsepoche herbeigeführt, die ihren scharfausgeprägten Charakter ebenso behaupten muss gegen Schleiermacher, wie gegen Hegel und die ganze bisherige Behandlungsweise philosophischer Probleme. Die Herrschaft abstracter Formeln oder schematisirter Begriffsallgemeinheiten ist vorüber; es kann nicht mehr einfallen, ohne genaueste Betrachtung des Concreten nach allen seinen Vermittelungen eine philosophische Untersuchung für erledigt zu halten.

Aber auch noch von anderer Seite tritt das charakteristisch Neue und Unterscheidende des Individualitätsprincips gegen jene gemeinsame Vergangenheit hervor. Es ist kein ausschliessend dogmatisches, an unterscheidende Resultate geknüpftes; es ist die freie, heuristische Maxime, überall erst dem Eigenthümlichen der Dinge nachzuspüren, und kein Wirkliches blos durch seinen Allgemeinbegriff für erschöpft zu halten, sondern mit einem Erkennen, das zugleich Liebe nnd Hingebung an das Object ist, seine Bestimmtheit und Ausdrücklichkeit zu ergreifen. Es ist kein sektenmachendes, sondern sektentilgendes Princip; kein uniformirendes oder nivellirendes: es lässt vielmehr die Unterschiede frei zum Worte kommen in den erkennenden Subjecten, wie an jedem Objecte der Erkenntniss; denn nicht in dem, was diese nach ihrer Allgemeinheit sind, sondern in demjenigen, was an ihnen das Eigene, Absondernde ist, erblickt es das Gottverliehene, Ewige und Unverwüstliche derselben. Darin ist aber zugleich nur der eigentliche Geist Schleiermachers'cher Denkweise bezeichnet.

Dies wird vielleicht noch mehr erhellen, wenn wir zum Schlusse noch — was der nächste Zweck dieser Abhandlung ist — in Fichte's späterm System die Stelle zeigen, an welcher derselbe den echten Begriff der Persönlichkeit, das geistig Eigenthümliche im Subjecte (von uns Genius

genannt im weitesten Sinne), sich zur Anerkennung gebracht und den Nachfolgern überliefert hat.*) Nur das sittliche Ich, und in ihm der sittliche Wille, ist das reale; aber dadurch ist es zugleich individualisirt, auf durchaus nur ihm zukommende Weise bestimmt, indem jeder Sittliche schlechthin eigenthümliche Aufgaben zu lösen, die Welt auf eigene Weise zu ergreifen und umzubilden hat. So gewinnen wir die beiden wichtigen Sätze, dass real sein und geistig individualisirt sein für das Ich ein und dasselbe bedeutet, und dass die echte, geistige Individualität, der wahre, zur Kraft und Selbstanschauung in sich gelangte Genius, auch unmittelbar nur in der Form der Sittlichkeit, sittlicher Hingabe und Begeisterung für die eigenthümlich von ihm ergriffene Idee, sich bethätigen könne.

Aber es ist nicht blos stehen zu bleiben bei dieser formellen Seite des Begriffes; es ist eine völlig erschöpfende Theorie vom Genius nöthig nach dem ganzen Umfange seines realen Gehaltes, in welchem keine Sphäre und Gestalt des geistigen Lebens dem weihenden Anhauche desselben sich verschlossen zeigt. Dies sind jedoch die von der nächsten Zukunft der Wissenschaft zu erwartenden Leistungen. Es ist die Aufgabe einer zunächst freilich noch künftigen Psychologie zu zeigen, dass der Begriff des Genius ein durchaus universaler, dass jeder Mensch mit eigenthümlicher Begabung des Geistes ausgestattet, Genius in bestimmter Weise sei. Die künftige Ethik wird von hier aus zu zeigen haben, wie in der Verwirklichung des Genius eben die Lösung des alten Gegensatzes von Neigung und Pflicht gegeben, das höchste Gut in jedem auf individuelle Weise erreichbar sei. Die künftige Pädagogik, nicht blos

*) In Betreff dieses Lehrpunktes beziehe ich mich auf die ausführlichen Nachweisungen in der Abhandlung über den „bisherigen Zustand der praktischen Philosophie“, a. a. O., S. 173 fg., und auf die Vorrede zu Fichte's Sämmtlichen Werken, IV, XVII—XXI.

als Wissenschaft, sondern als Kunst, wird den schlummernden Genius aus jeder versteckten Form und aus allen Verdunkelungen, mit welchen die lastenden Verhältnisse ihn umgeben, ans Licht zu bringen und zu bilden haben, und der künftige Staat hat eine freie Sphäre des Wirkens jeder Eigenthümlichkeit zu gewähren; denn eine andere Wurzel und einen höhern Rechtstitel der Freiheit kann es auch hier nicht geben, als jenen, so gewiss der Genius als das einzig Berechtigte, Heilige und Gottverliehene in Jedem erkannt worden ist.

VIII.

Ueber
Herbart's Stellung zur Philosophie der Gegenwart, mit Bezug auf Erdmann's „Geschichte der neuern Philosophie".

1854. *)

*) Zeitschrift für Philosophie, XXVII, 257 fg.

Die Frage nach der wahren Bedeutung, welche Herbart's Lehre für die Philosophie der Gegenwart in Anspruch zu nehmen habe, gehört noch immer zu den unentschiedenen Controversen. Und zwar in dem Grade, dass sogar der Werth dieser Frage von den verschiedenen Parteien sehr verschieden beurtheilt werden wird; denn nicht wenige vielleicht von unsern Lesern mögen die ganze Verhandlung darüber für ziemlich geringfügig halten, indem ihnen Herbart überhaupt einem rückwärtsliegenden, längst überschrittenen Standpunkte anzugehören scheint.

Ich selber nun, ohne im Geringsten zu den Anhängern jener Lehre gezählt werden zu können, muss anderer Meinung sein. Mir scheint die Entscheidung darüber sogar eine Principienfrage in sich zu schliessen, von welcher es abhängt, worin der einzig richtige und allein berechtigte Fortschritt über Hegel's Lehre zu suchen sei.

Erdmann, dessen „Geschichte der neuern Philosophie" wir um so lieber zum Ausgangspunkte in dieser Verhandlung nehmen, als dieselbe, durchweg mit Scharfsinn und gewissenhafter Gründlichkeit verfasst, darum einer verdienten Autorität sich erfreut, — Erdmann bezeichnet im letzten, jüngst erschienenen Bande dieser Geschichte *) Herbart sehr richtig als „realistischen Individualisten", weist ihn

*) Die Entwickelung der deutschen Speculation seit Kant (1853), II, 308 fg.

jedoch dem ungeachtet weit hinter Hegel zurück, und erklärt ihn lediglich als nothwendiges Complement zur Wissenschaftslehre und zum Schelling'schen Identitätssystem, indem von den beiden letztern gewisse Elemente der Kant'schen Philosophie ignorirt oder verworfen worden seien, die Herbart nun seinerseits hervorgezogen und zur Geltung gebracht habe. Forscht man jedoch weiter, worin jene Elemente bei Kant und ihre tiefere Bedeutung eigentlich bestehen, so ergibt sich, dass es gerade diejenigen methodologischen Maximen und Cautelen sind, durch welche Kant noch nachträglich oder im Voraus gegen die pantheistisch-monistische Einseitigkeit der spätern Systeme und ihr Construiren a priori aus einem einzigen höchsten Princip, seinen Protest einlegte. Sollte es nun Herbart in der That gelungen sein, jenen blos möglichen Protest in einen wirklichen zu verwandeln, sollte er das Princip des „Individualismus" jenen Systemen gegenüber wirklich zu seinem Rechte gebracht haben, wie Erdmann durch die Bezeichnung, welche er der Herbart'schen Lehre gibt, einzuräumen scheint: so muss es sich fragen, ob mit dem ganzen, in dieser Bezeichnung enthaltenen Zugeständniss an dies System nicht auch von Erdmann selbst sein Hinausreichen über Hegel's Princip stillschweigend eingeräumt sei? Er bezeichnet ja selber, gleichfalls durchaus zutreffend (a. a. O., S. 853) Hegel's Lehre als „Panlogismus"; und dass sie ein weit strenger und bewusster durchgeführter Monismus sei, als selbst Schelling's früheres Identätssystem, wo der Gegensatz zwischen Monismus und Individualismus noch lange nicht mit der Entschiedenheit hervorgebildet erscheine, wie in dem Systeme seines Nachfolgers, — wer könnte dies leugnen, der auch nur die Darstellung der Hegel'schen Lehre, wie sie Erdmann gibt, mit selbständigem Urtheile verfolgen will! Und so scheint mir mit logischer Consequenz sich zu ergeben, dass, wenn Herbart's Princip das Recht beanspruchen durfte, ein nothwendiges Supplement zu Schelling's Identitätslehre

zu sein, dies Recht auch in Erdmann's Augen ein ebenso gültiges, ja nach meinem Urtheil ein noch entschiedener geltendes sein müsse Hegel gegenüber. Von welchen durchgreifenden Folgen jedoch diese ganze Auffassung sei für das Gesammturtheil über den Werth der Hegel'schen Lehre und die nunmehr gebotene Entwickelung der Philosophie, liegt am Tage.

Aber dieser Fortschritt braucht nicht in eine unbestimmte Zukunft hinausgeschoben oder als frommer ohnmächtiger Wunsch bezeichnet zu werden. Es ist schon geschehen und wird vertreten durch die Werke und Tendenzen einer Reihe von Denkern, die, ohne das engere Band einer „Schule", selbständig forschend dennoch über gewisse Grundideen einverstanden sind und die ursprünglich ihren Vereinigungspunkt fanden in ihrem gemeinsamen Urtheile über das Hauptgebrechen der Hegel'schen Philosophie. Damit ergibt sich jedoch auch die Nebenfolge, dass wir in einem weit anerkennendern Verhältnisse zu Herbart uns befinden, als dies allerdings Erdmann angemuthet werden darf, der in Hegel's Lehre, trotz aller jener Zugeständnisse, noch immer den Culminationspunkt der ganzen bisherigen Philosophie erblickt; — nicht ohne dadurch, wenigstens nach meinem Urtheil, in Betreff der Anordnung und Stellung für die einzelnen gleichzeitigen Systeme in mancherlei Zwang und einige Erkünstelung zu gerathen. In der That halten wir diese ganze Art der Anordnung und Gruppirung für das einzige wesentliche Gebrechen jener sonst so vorzüglichen Darstellung der neuern Philosophie. Indess kann man diese Form, gleich einem ausgeleerten Gefässe, dem Verfasser zurückgeben, nachdem man sich an der gediegenen Darstellung der einzelnen Systeme so erfreut als belehrt hat.

Aus demselben Grunde kann auch Referent nicht in das Urtheil „manches Heutigen" einstimmen, welches Erdmann

am Schlusse seines Werkes ausspricht: „dass die Hegel'sche Philosophie vielleicht ihren Reinhold und Beck, gewiss aber ihren Fichte noch nicht gefunden habe" (a. a. O., S. 854). Ebenso wenig als Fichte zu seiner Zeit der einzig berechtigte Nachfolger Kant's war, sondern wie Fries nach einer andern Seite hin dies gleichfalls beanspruchen durfte, ja dem eigentlichen Geiste von Kant's Philosophie weit enger sich anschloss und ihm treuer verblieb, als dies von jenem gesagt werden kann; wie ferner neben Hegel auch ganz gleich berechtigt Krause und Schleiermacher dastehen, und noch weit entschiedener, weil viel weiter von ihm entfernt, auch Herbart zu nennen ist: so folgt aus dieser Gesammtauffassung der nächsten philosophischen Vergangenheit ganz von selbst, dass auch der Fortschritt über Hegel hinaus wol kaum in einem einzelnen Systeme oder in einer isolirten Richtung sich abschliessen werde, dass er in verschiedenen Richtungen und Fortsetzungen getheilt zu denken sei.

Dies muss ich sogar im vorliegenden Falle um so entschiedener geltend machen, als nach meinem Urtheile (welches freilich, um nicht unbegründet zu erscheinen, sammt allen bisher hier kurz geäusserten kritischen Gutachten meine „Charakteristik der neuern Philosophie", 2. Aufl., 1841, zu vertreten hat) in Hegel's System gar nicht die Eröffnung einer neuen philosophischen Zukunft, sondern der Abschluss einer alten mit Spinoza beginnenden Epoche gegeben ist. Im Gegensatze mit dieser Lehre, nicht durch dieselbe, beginnt ein neues philosophisches Zeitalter, welches auch dadurch vor der eben abgeschlossenen Vergangenheit sich auszeichnet, dass kein einzelnes System mehr das herrschende und einzig geltende wird sein können oder sein wollen, da dies auch vorher meist nur eine angemasste, nicht in der Sache begründete Prätension war; vielmehr werden die Principien und die ihrer Durchführung gewid-

meten Bestrebungen mit ausdrücklichem Bewusstsein sich ergänzen, wie sie es bis jetzt nur unwillkürlich, ja wider Willen und in der Form des Kampfes thaten. Die Polemik, welche dem Gegner seine Berechtigung bestritt, verwandelt sich in kritische Erörterung und genaue Abwägung seiner eigenthümlichen Stellung. Was eine gründlich verfasste Geschichte der Philosophie erst nachher, als kritische Nachwelt für die Systeme, zu leisten hätte und in einzelnen Werken schon geleistet hat, — Nichts verhindert, ja es ist nothwendig, dass dies Verfahren als ihre Gegenwart sich geltend mache und nicht blos die vergangenen, sondern auch die gleichzeitigen Bestrebungen erleuchte. Die alten Schulabgrenzungen und ihre Prätensionen der Ausschliesslichkeit fallen alsdann auch für das allgemeine Urtheil hinweg, wie sie ihrer eigentlichen Wirkung nach schon längst aufgehört haben.

Dies erachte ich als die wahre, schon begonnene Zukunft der Philosophie, von der freilich die in den alten Angewöhnungen heraufgebildeten Philosophen nicht ahnen, wie scharf und entschieden ihr Gegensatz, oder eigentlicher ihr Fortschritt gegen die Vergangenheit sei. Wie aus jener Prämisse der Gedanke eines Vereines selbständiger Denker zu gemeinsamem Wirken in einer philosophischen Zeitschrift hervorgehen konnte, so bleibt auch von ihr aus betrachtet die Idee von zeitweise zusammentretenden Philosophenversammlungen eine erspriessliche und vernünftige, welche damals, als wir sie versuchten, den Speculativen des alten Bundes freilich ein Aergerniss, den draussen stehenden antiphilosophischen Heiden eine Thorheit erschien, die beiderseits Recht gehabt hätten, wenn es uns überhaupt darauf ankäme, ihre alten Voraussetzungen gelten zu lassen.

Genau von diesem Standpunkte und nach seinem kritischen Massstabe gedenken wir die Herbart'sche Psychologie zu charakterisiren; nicht um für dieselbe, so wie sie vor

uns liegt, Partei zu nehmen, sondern weil wir erachten müssen, dass ihr Studium am geeignetsten sei, die principiellen Mängel des Monismus auch in diesem Theile der Philosophie aufzudecken und so das grösste Hinderniss hinwegzuräumen, welches den von Hegel aus Gebildeten im Wege steht, die geforderte nächste Entwickelung über Hegel hinaus zu vollziehen.

Wie eine demnächst erscheinende (in unserer „Anthropologie" enthaltene) Kritik der verschiedenen psychologischen Theorien von Spinoza bis Hegel erweisen wird, besteht ihr gemeinsames Grundgebrechen darin, welches in Hegel allerdings seinen entschiedensten Ausdruck gefunden hat: den Geist und das Selbstbewusstsein als nur abstract Allgemeines zu fassen und damit die Substanzlosigkeit der individuellen Seele zu behaupten. Unsere Kritik zeigt nun im Einzelnen, wie jenes monistische Princip mit den psychologischen Thatsachen in Widerspruch trete, wie es daher unfähig sei, überhaupt eine dem Gegebenen entsprechende Psychologie zu begründen, im Besondern die Thatsache des menschlichen Selbstbewusstseins zu erklären. Die Menschenseele, so gewiss sie die Eigenschaft des Selbstbewusstseins besitzt, d. h. zur Ichvorstellung sich erheben kann, ist eben darum in keinem Sinne als ein allgemeines, sondern lediglich als individuelles Wesen zu denken; sie ist endliche, concrete Substanz. Das „Ich" kann niemals Ausdruck eines Allgemeinen sein — wie Hegel behauptet nach der ihm geläufigen Vertauschung der allgemeinen Kategorie mit dem concreten Erfahrungsobjecte, hier des in allen individuellen Geistern gleichbleibenden Ich = Ich mit dem unendlich concreten Inhalte, welchen die individuellen Geister in ihre Ichvorstellung bewusst zusammenfassen —; sondern, wo es hervortritt, ist es lediglich Merkmal und Erweis eines individuellen, persönlichen Wesens.

Als nothwendiges Complement und innere Berichtigung

jener principiellen Einseitigkeit macht daher der realistische Individualismus sich geltend, welcher bei Wolff in der Lehre vom „einfachen Seelenwesen“, in der frühern empirischen Psychologie durch ihre Behandlung der „Seele“ als eines gegebenen Erfahrungsobjectes, für eine von selbst sich verstehende Annahme galt, schärfer und bewusster zuerst von Herbart ausgebildet und zum eigentlichen Lehrsatze erhoben wurde.

Oder genauer vielleicht wäre zu sagen, dass die entscheidende Bedeutung jenes Satzes für die ganze wissenschaftliche Entwickelung der gegenwärtigen Psychologie erst am vollen Bewusstsein des Gegensatzes mit der monistischen Ansicht zur Anerkenntniss gelangen kann, während Herbart's und seiner Schüler psychologische Forschungen bisher eigentlich nur abgesondert und theilnamlos neben den andern sich einherbewegten, ohne ihre eigentliche principielle Bedeutung wider ihren Hauptgegner, Hegel und den pantheistischen Monismus, zur Geltung zu bringen. Denn kaum wird man den bekannten Exner'schen Angriff gegen die Hegel'sche Psychologie für einen durchschlagenden erachten können.*) Er hat weder den eigentlichen Grund der Schwäche seiner Gegner erkannt, noch die entscheidende Aushülfe dafür ausgesprochen. In Herbart's psychologischen Untersuchungen liegt dieselbe, aber gleichsam noch in Ruhe, nicht in kritische Wirksamkeit gebracht gegen den Hauptpunkt des Irrthums, welchem es jetzt gilt.

(Die weitere Ausführung dieser Gedanken hat die „Anthropologie“ in ihrem kritischen Theile: Erstes Buch: „Kritische Geschichte der Seelenlehre“, gegeben und das Gesammtresultat derselben (§. 76 und 77) dahin zusammen-

*) Exner, Die Psychologie der Hegel'schen Schule (Heft 1 und 2, Leipzig 1842 und 1844). Man vergleiche den Referenten in einem frühern Aufsatze „Ueber den bisherigen Zustand der Anthropologie“: Zeitschrift, XII, 71, 78 fg.

gefasst: dass der pantheistische Monismus aus der Thatsache des Selbstbewusstseins widerlegt werde, der abstract realistische Individualismus [Herbart's] aber, zwar nicht falsch, doch ungenügend sei wegen seines streng festgehaltenen Begriffes von der Einfachheit des Seelenwesens.)

Druck von F. A. Brockhaus in Leipzig.

BSB Bayerische StaatsBibliothek
MIDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Fichte, Immanuel Hermann,

Vermischte Schriften zur Philosophie, Theologie und Ethik

Bd.: 1

Leipzig (1869)

Ph.u. 181 be-1
urn:nbn:de:bvb:12-bsb11018125-1